А. А. Семененко

Герменевтика текста Ригведасамхиты А. С. Майданова

Воронеж
2003

А.А. Семененко

Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С.Майданова.

Воронеж

2003

ББК 87.3(0)
С 30

Рекомендовано к опубликованию кафедрой систематической философии ФиПси ВГУ
Печатается по решению Учёного совета ФиПси ВГУ

Рецензенты:
канд. филос. наук, доц. кафедры
систематич.философии ВГУ **А.В.Арапов**
канд.филос. наук, преп. кафедры
истории философии ВГУ **О.В.Миронов**

Семененко А.А.

С30 Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С.Майданова / А.А. Семененко - Воронеж: Издательство Воронежского колледжа "Номос", 2003. - 240 с.
ISBN 5-89541-010-3

В монографии производится анализ разработанных А.С.Майдановым астрономической, катаклизматической и исторической теорий интерпретации Ригведасамхиты в сопоставлении с психологическим подходом Ш.А.Гхоша; рассматриваются проблемы методики и методологии герменевтики сакральных мистических текстов и предлагаемый А.С.Майдановым метод когнитивного анализа мифологических сообщений.

ББК 87.3(0)
С 30

ISBN 5-89541-010-3

Why write I still all one, ever the same,
And keep invention in a noted weed,
That every word doth almost tell Thy name,
Showing their birth and where they did
proceed?
O, know, sweet Love, I always write of You,
And You and love are still my argument;
So all my best is dressing old words new,
Spending again what is already spent:
For as the sun is daily new and old,
So is my love still telling what is told.

Введение.
Герменевтика сакрального мистического текста, составленного на мифологическом уровне развития мышления.

В одном из ведущих направлений современной философии – герменевтике – отдельной важной отраслью является наука об истолковании текста. Наиболее общая классификация позволяет разделить все тексты на сакральные и профанные. Выделяются следующие основные признаки сакрального текста: 1) боговдохновенная природа и/или происхождение; 2) наличие сущностной связи между употребляемыми словами и называемыми ими вещами; 3) особый нуминозный характер описываемых событий и пространственно-временных отношений, в которых они разворачиваются.[1] Кроме того, сакральный текст с аксиологической точки зрения содержит информацию предельной значимости или сообщающую наиболее важные для человека истины.[2] Но самым важным, по нашему мнению, является сделанное Г.В.Гриненко наблюдение о том, что сакральные тексты представляют собою продукт функционирования особого типа мышления с особой логикой, которое исследователь условно определяет как мистическое и характеристику которого пытается дать в своей работе.[3]

При изучении древнейшего памятника индоарийской литературы на ведийском варианте санскрита – Ригведасамхиты или “Собрания гимнов Знания”(ऋग्वेदसंहित *ṛgvedasaṁhita*) (далее РВ) – его сакральный характер не вызывает сомнения, поскольку он имеет все вышеперечисленные главные признаки сакрального текста. Однако мы задаёмся вопросом о том, можно ли говорить о существовании каких-либо разновидностей сакральных текстов и если таковые можно выделить, то к какой из них будет принадлежать РВ?

[1][119].
[2][4]. С. 21.
[3][33]. С. 4-5, 10-11, 15, 24-26, 28-30, 41, 44-45.

По нашему мнению, сакральные тексты можно подразделить на открытые и скрытые. К открытым сакральным текстам мы относим те, которые в максимально прямой и буквальной форме излагают некую информацию священного характера. К скрытым сакральным текстам мы причисляем такие тексты, которые характеризуются явлением сознательно заложенной в них их авторами параллельной полисемии и имеют минимум два смысловых уровня – поверхностный профанный (экзотерический) и внутренний священный (эзотерический).

Типичным примером скрытых сакральных текстов являются мистические тексты, само название которых свидетельствует о наличии в них тайного плана содержания, который скрывается за покровом некоего общедоступного и общепонятного значения. При этом внешний смысловой уровень в них является продуктом функционирования общепринятого образа и способа (чаще всего интеллектуального) мышления и характерной для него (чаще всего стремящейся к классической) логики, в то время как глубинный смысл открывается только тем, чьё мышление является экстраординарным (интуитивным и/или вдохновенным) и кто может мыслить в рамках нестандартных логик.

В философии выделяются три исторически последовательные стадии развития человеческого мышления или ментального сознания – мифологическое, религиозное и научное. Мистические тексты с исторической точки зрения представляют собою довольно позднее явление и являются своеобразной альтернативой имеющимся открытым сакральным текстам, созданным религиозным мышлением. Но и до появления мистических текстов существуют скрытые сакральные тексты, которые сообщают некое тайное и в то же время священное знание – мифы. Т.о. следует выделить ещё одну разновидность скрытых сакральных текстов – мифологические тексты. Они создаются мифологическим сознанием и его характерные особенности – отсутствие чёткой дифференциации объекта и субъекта и объектов друг от друга, признание существования тайных магических взаимосвязей между различными и на первый взгляд не связанными

между собою вещами, приписывание сознательности всему окружающему внешнему миру – проявляются в них в структуре их содержательных единиц – мифов и мифологических образов. В последних мифологическая оболочка не отделяется от своего содержательного ядра и соединена с ним в некий единый неосознаваемый сплав, в котором упоминание имени или признака предмета или объекта вызывает в архаическом мышлении представление о присутствии самого предмета или объекта и ощущение этого присутствия. С позиции более развитого ума миф представляет собой причудливое смешение вымысла и реальности, поскольку интеллект уже не способен понять тех мистических взаимосвязей (партиципаций), которые возникают в мифологическом сознании при восприятии определённых образов и понятий.

Как же с учётом вышеизложенного можно оценить характер РВ как сакрального текста? С одной стороны, несомненным является тот факт, что главным способом передачи священной информации для её авторов являются мифы. Но с другой стороны, древнейшие ведические поэты неоднократно указывают на сознательное использование ими тайной иносказательной речи, на существование тайных имён объектов их религиозного поклонения (которые выступают в роли действующих лиц в различных мифологических сюжетах) и тайных способов обращения к последним, а также на наличие некоего тайного знания, недоступного непосвящённым[1] – т.е. налицо доказательства того, что они намеренно создают и организуют текст РВ как явление параллельной полисемии (мистический текст).

Т.о. мы приходим к выводу о том, что РВ должна рассматриваться как сакральный мистический текст, составленный на мифологической стадии развития мышления.

Как нами было установлено ранее, главным инструментом интерпретации сакрального мистического текста является специфический метод символического анализа, а средствами, позволяющими избежать подмены экзегезиса эйзегезисом при его применении – общегерменевтические методы историко-

[1]См. об этом, напр.: [35]; [36].

культурного, контекстуального и лексико-синтаксического анализа.[1]

Ещё один метод сакральной герменевтики – изучающий природу или денотаты объектов религиозного поклонения теологический анализ – может быть применим при истолковании РВ. Однако в основу экзегезы при его использовании могут закладываться различные парадигмальные представления, на основании исследования которых можно выделить следующие парадигмы герменевтики древнейших ведических гимнов: историческую, натуралистическую, натуралистическо-психологическую, христианскую, модернизирующую, эмбриогоническую и психологическую.

В исторической школе денотатами или референтами мифологических сюжетов и образов РВ считаются реально происходившие события и явления социально-политической, хозяйственно-бытовой и религиозно-мифологической истории жизни её авторов и составителей (основатель – Р.Рот, представители – Дж.Мюир, А.Людвиг, В.Ф.Миллер, Г.Циммер, Д.Н.Овсянико-Куликовский, Г.Ольденберг, А.Хиллебрандт, А.А.Макдонелл, З.А.Рагозина, Ж.Дюмезиль, Т.Я.Елизаренкова, Г.М.Бонгард-Левин, Г.Ф.Ильин, Е.М.Медведев, Ш.А.Данге, Д.Д.Косамби, Р.Ш.Шарма, Н.В.Гуров, Н.Р.Гусева, И.Пушкаш, М.Шетелих, А.Парпола и др.). Внутри исторической школы выделяются буквальное и опосредованное направления исторической интерпретации текста памятника. Данная школа наиболее тесно связана с натуралистической школой, которой она отдаёт в качестве сферы исследования проблему определения сущности и значения мифологических и религиозных образов и сюжетов, упоминаемых в источнике.

Согласно натуралистическому подходу, большая часть описываемых в памятнике божеств, мифов и действующих в них персонажей персонифицирует и описывает разнообразные феномены и процессы материальной природы. Внутри натуралистической парадигмы можно выделить базовые и вторичные концепции истолкования. К первым относятся солярная или световая теория

[1] [171]. С. 6-10.

(основатель – М.Мюллер, его последователи – Кокс, А. де Губернатис, Е.Ф.Будде, В.Ф.Антоненко и др.), грозовая или атмосферная или метеорологическая теория (основатели – Р.Рот, Т.Бенфей, А.Кун, сторонники – Шварц, Маннгардт, Зонне, Келли, В.Ф.Миллер, В.Плотников и др.), сезонная или весенняя теория (М.Мюллера), лунная теория (В.Ф.Миллера, А.Хиллебрандта), арктическая или полярная теория (Л.Б.Г.Тилака), геологическая теория (Т.П.Аийара), теория катаклизмов (А.С.Майданова) и астрономическая теория (Л.Б.Г.Тилака, Г.Ольденберга, А.С.Майданова и др.). Так как даже с помощью этих многочисленных концепций сторонники натуралистического подхода не могут охватить и объяснить весь предоставляемый источником материал, то они переходят на позиции космогонической теории (создатели – Н.Браун, Ф.Б.Я.Кёйпер, Б.Л.Огибенин, последователи – Т.Я.Елизаренкова и др.) и теории мифологического мышления авторов РВ (М.Элиаде); согласно этим двум теориям, природные явления могут быть представлены в религии и мифологии ведийских ариев не напрямую, а через призму космогонических представлений и своеобразного мифологического сознания древнего человека.

Натуралистическо-психологический подход (Д.Н.Овсянико-Куликовского) говорит о двойственной – натуралистической и психологической – природе упоминаемых в источнике объектов религиозного поклонения и действующих лиц мифов.

Христианская школа (зачатки у М.Мюллера, создатели – М.Филлипс и А.И.Введенский) рассматривает РВ с позиций библейской историософской традиции как документ, фиксирующий деградацию монотеистической религии через этический и затем натуралистический политеизм к магизму и язычеству.

Модернизирующая школа (С.Д.Сарасвати) находит в источнике описания реалий (различных механизмов и машин, научных открытий и методов, технологических достижений и изобретений), характерных для современности, которые якобы были известны древневедическим ариям и только позднее оказались забытыми.

Эмбриогонический подход Ф.Б.Я.Кёйпера исходит из экспериментальной психотерапевтической гипотезы о существовании

психики у яйцеклетки, сперматазоида и плода и считает прототипами некоторых важнейших религиозно-мифологических образов и мифов РВ полученные её авторами экстрасенсорным путём воспоминания о процессах овуляции, зачатия и внутриутробной жизни плода и сопровождающих эти процессы состояниях сознания.

Психологическая школа (Ш.А.Гхоша) рассматривает РВ как мистериальный текст, излагающий символическим языком мифов, экзотерической натуралистической и этической религии и ритуалистических жертвоприношений информацию о психологических практиках и мировоззрении представителей обособленного сообщества мистиков.

Уже из краткой характеристики представленных выше парадигмальных направлений герменевтики древнейших ведических гимнов очевидно, что они все применяют методы символического и теологического анализа, но при этом лишь психологический подход говорит о сакральном мистическом характере текста РВ и одновременно о мифологическом мышлении её авторов и составителей. Определить обоснованность применения той или иной парадигмы экзегезы древневедической религии и мифологии можно только посредством использования для проверки их результатов общегерменевтических методов историко-культурного, контекстуального и лексико-синтаксического анализа и вспомогательных экзегетических приёмов.

В заключение мы выражаем глубокую признательность всем тем, кто так или иначе способствовал появлению и опубликованию данной работы, в особенности её рецензентам – к.филос.н. Александру Владиленовичу Арапову и к.филос.н. Олегу Вячеславовичу Миронову, – а также зав.сектором МБА ЗНБ ВГУ Галине Сергеевне Крекотень за её помощь по сбору необходимых материалов.

Глава I.
Когнитивный подход к интерпретации мифологических сообщений Ригведасамхиты А.С.Майданова.

Появление работы известного российского учёного д.филос.н. А.С.Майданова по вопросам истолкования РВ представляет собой, по нашему мнению, после выхода в свет произведённого Т.Я.Елизаренковой полного русского перевода всего собрания древнейших ведических гимнов[1] и опубликования посвящённых изучению их тайного языка исследований П.А.Гринцера[2] третье по значимости явление в истории герменевтики текста памятника в нашей стране за весь послереволюционный период существования данной науки. По этой причине она заслуживает самого пристального внимания и тщательного изучения.

По словам А.С.Майданова, интерпретация части упоминаемых в РВ персонажей и связанных с ними мифов не вызывает каких-либо затруднений, поскольку очевидны стоящие за ними реальные прототипы или референты: это божества неба и земли Дьяус и Притхиви, огня – Агни, утренней зари – Ушас, солнца – Сурья, грома и молнии и войны – Индра, бури и грозового дождя – Маруты, дорог, скота и материального благополучия – Пушан, опьяняющего напитка – Сома.[3] Т.о. в данном случае А.С.Майданов принимает натуралистическую парадигму с её солярным, сезонным и метеорологическим вариантами в качестве инструмента символического и теологического анализа древневедических текстов.[4]

[1] [II]; [III]; [IV]; [V].

[2] [36]; [35].

[3] [107]. С. 8, 44, 57, 68, 70, 71, 73, 110, 133, 156, 195, 201, 204.

[4] Её представителями являются, в частности, Р.Рот ([159]. S. 70 und 72-73.), Т.Бенфей ([XVIII]. S. 218. Anm. 7, S. 223. Anm. 10, S. 227. Anm. 2, S. 228. Anm. 9, S. 232. Anm. 8-9, S. 241. Anm. 6, S. 243. Anm. 1, S. 249. Anm. 1, S. 269. Anm. 1 und 7; [XI]. Anm. 5, 21, 23-24, 34, 56-57, 79, 101, 114, 128, 130, 132, 136, 151-152, 168, 171, 224, 226, 228, 257, 264, 275, 284-

Однако учёный указывает на то, что в последнее время всё большее число исследователей в процессе экзегезы мифов РВ переходит на

285, 288, 332-334, 347, 350, 374, 399, 419, 433, 443, 448-449, 451, 453, 455, 465, 481-482, 487, 501, 503, 516, 519, 525-526, 539, 554-555, 559, 562, 588, 595, 610-611, 613-614, 629-631, 643, 651, 665, 667, 742-743, 765 und 767; [XII]. Anm. 822-823, 826, 831-832, 834, 843, 848, 865-868, 875-878, 883-885, 893, 905, 909, 918-919, 931-933, 940, 945, 967, 972-973, 979-980, 992, 1007, 1009-1010 und 1021; [XIII]. Anm. 1034, 1037, 1041-1043, 1045, 1051, 1056, 1089, 1091, 1122, 1124, 1136, 1191-1194, 1201-1203, 1207, 1209, 1215b, 1219, 1225, 1249-1250, 1259-1260, 1267, 1273, 1277, 1281-1285, 1287-1288, 1302-1303, 1309, 1321, 1323, 1325, 1328, 1331-1333 und 1335), А.Кун ([92a]. S. 4-10, 15-16, 23, 28-29, 36, 52, 54-66, 76-77, 85-86, 97, 99-100, 102-103, 118-119, 122, 131, 134, 137, 140. Anm., 146, 151, 156, 160-165, 173-174, 176, 192-194, 199, 202, 204, 213 und 252), Г.Бюлер ([21]. S. 214-215, 218. Anm. 2, 221-226 und 229.), М.Мюллер ([125]. С. 58, 68, 81-83, 87-89, 91-92, 109-110 и 112-120; [126]. P. 323-325, 369-373, 378, 380-381, 411, 426-432, 454, 462-497, 499-501, 503-504, 506-516, 518-520 и 523-524; [128]. С. 306-309; [129]. С. 286, 298-304, 318, 324, 331-336, 338-345, 349, 352-353 и 358-366; [131]. С. 48-50.), Ф.Боллензен ([12]. S. 463-465 und 474-475; [13]. S. 494-495, 497, 499 und 503-507.), Ф.Юсти ([202]. S. 45-52, 60-65 und 72-73.), А.Н.Афанасьев ([6]. С. 37, 42-44, 54, 64 и 66.), А.Рославский-Петровский ([157]. С. 31 и 36.), А.Н.Веселовский ([27]. С. 637-647, 660-661 и 670.), А.А.Потебня ([153а]. С. 537; [153б]. С. 243-244 и 268; [153в]. С. 271-272, 275, 278, 291 и 301-302.), Н.И.Кареев ([71]. С. 5 и 9; [73]. С. 38-39 и 40; [74]. С. 60-63; [77]. С. 2 и 5-6; [78]. С. 2.), Ф.Ф.Фортунатов ([165]. С. 11, 93, 101-102 и 111.), А.Людвиг ([103]. S. 17, 22, 33, 38-39, 43-44, 46, 51 und 55-56.), В.Ф.Миллер ([114]. С. 177; [115]. С. 290, 300, 312-313 и 323.), Ю.Эни ([191]. S. 166-168 und 175.), В.Плотников ([152]. С. 14-20; [153]. С. 38-41 и 43.), Л.Воеводский ([30].), Д.Н.Овсянико-Куликовский ([133]. С. 1, 2-5, 30. Прим. и 32; [134]. С. 20-22 и 25; [135]. С. 93-94, 98-99 и 101-102; [136]. С. 8-9, 17-18, 21-22 и 27; [137]. С. 1-5, 7-11, 12-13, 21-22, 26-33, 38-39; [138]. С. 163-166, 168-173, 175, 178 и 186; [139]. С. 1-2 и 5; [140]. С. 665 и 668; [141]. С. 217-220, 226-229, 231-232, 234, 238-242.), Е.Ф.Будде ([18]. С. 1-5.), Г.Ольденберг ([147]. S. 42-48, 50-54, 73, 75, 93, 105-108, 111-114, 118-122, 135, 141-142, 147, 149-150, 169, 175-179, 182-185, 188-191, 193, 196, 202, 205, 207, 210-213, 216, 222-226 und 236-241.), А.А.Макдонелл ([108]. P. 1-3, 8, 10, 12-13, 15-16, 18, 21-22, 27-30, 34, 37-39, 43-44, 46, 53-57, 59-61, 69-70, 72, 77, 81, 85-88 and 112-113.), З.А.Рагозина ([155]. С. 144-148, 152, 156, 161, 169, 174, 179, 184-192, 196, 200, 208, 210, 212-214, 217, 224-225, 228, 231-232, 236, 239-240, 248, 252-253, 262, 264, 272-273, 283-284.), С.Радхакришнан ([156]. С. 57, 59-61, 63-68 и 70.), Н.К.Синха и А.Ч.Банерджи ([173]. С. 39.), Ш.А.Данге ([49]. С. 53-55.), К.М.Паниккар ([150]. С. 20.), Б.Н.Луния ([105]. С. 33, 34, 46 и 50-52.), Д.Д.Косамби ([86]. С. 86, 87, 91 и 92.), А.Л.Бэшем ([20]. С. 45, 251-257 и 429-431.), В.Ф.Антоненко ([3].С. 89-98.), Ж.Дюмезиль ([52]. С. 21, 23, 24, 27, 28, 42, 50, 64, 113, 155, 160 и 205.), Р.Ш.Шарма ([184]. С. 76.), Г.Ф.Ильин ([17]. С. 177-179.), Г.М.Бонгард-Левин ([16]. С. 16-19; [14]. С. 84-87; [15]. С. 78-80.), В.Г.Эрман ([193]. С. 42 и 44-49.).

позиции космогонической теории их понимания[1]; вследствие этого они не ищут в них реалистической основы и рассматривают их как продукт размышления составителей памятника о происхождении мироздания; как справедливо отмечает А.С.Майданов, такое понимание вступает в противоречие с теми элементами содержания самих мифов, которые свидетельствуют о том, что их действие разворачивается на фоне уже сотворённого или возникшего и вполне оформившегося Космоса.[2] Второй причиной ошибочности использования космогонической теории при истолковании мифов РВ А.С.Майданов считает её несоответствие содержащимся в источнике данным[3] – в одной из своих работ мы также уже указывали, чтопредлагаемая ведущим представителем космогонической школы Ф.Б.Я.Кёйпером реконструкция содержания мифологических сюжетов РВ в значительной мере является плодом творческого воображения её создателя и не находит подтверждения в изучаемом памятнике.[4]

Поэтому А.С.Майданов предлагает применить при анализе встречающихся в источнике мифологических пассажей парадигмально иной когнитивный подход – именно это, как считает учёный, поможет дать более адекватное объяснение целого ряда непонятных образов и сюжетов РВ.[5] К числу первых А.С.Майданов относит богиню Адити и её детей Адитьев (в особенности Митру и Варуну), бога Вишну, богов-близнецов Ашвинов, обожествлённых братьев Рибху, помощницу Индры Сараму; к числу вторых – сообщения о тысячеглазости Митры и Варуны и об их функции надзирателей за поступками людей и их судей, о прохождении Вишну тремя шагами всей вселенной, о рождении Индры и его борьбе с демонами Вритрой, Валой и Шушной

[1] [80]. P. 218-242, 251-252 and 269-271; [81]. P. 143-151; [82]. P. 107-120; [82a]. P. 10-11, 13, 15-19, 34, 38-39, 41-45, 47, 51, 59-60, 69 and 96-99; [83]. С. 117-119, 121-126, 131, 135, 136, 148, 153, 155 и 156-162; [144]; [17]. С. 642. Прим. 29; [57]. С. 483 и 496-498; [59]. С. 10-11, 15, 31 и 190-191; [60]. С. 453-460, 464-465, 471, 474 и 476; [61]. С. 341 и 348; [62]. С. 151-152; [193]. С. 46.
[2] [107]. С. 7 и 48.
[3] [107]. С. 48.
[4] [167]. С. 61.
[5] [107]. С. 7.

и с некими Пани, Дасью и Дасами, о деяниях Рибху, о бегстве или исчезновении Агни, о принесении Сомы птицею с горы, о спасении Ашвинами Бхуджью.[1]

Когнитивный метод А.С.Майданов характеризует как средство "извлечения из мифов достоверного знания, т.е. информации о реальных событиях, явлениях и персонажах"; мы считаем правильным предлагаемое учёным определение мифа как двухплановой семантической структуры, в которой внешний или явный план соотносится с вымышленным, а внутренний или скрытый план – с подлинным или реалистическим содержанием (референтом); также мы присоединяемся к мнению А.С.Майданова о том, что двухплановость древневедического мифа является отражением своеобразного строения излагающего его текста, состоящего из содержательных символов с двойной референцией или прямым и опосредованным метафорами или гиперболами или аллегориями значениями (гибридный образ или мифема); несомненно, что необходимой предпосылкой для извлечения истинностного мифологического значения (референта) или когнитивного анализа является уяснение экзегетом особенностей логики мифологического мышления авторов и составителей РВ.[2]

Очень интересным и обстоятельным представляется в этой связи предлагаемый А.С.Майдановым анализ структуры и функций мифемы или выступающей в форме образа или концепта или семемы содержательной единицы мифа; как уже было сказано, мифема состоит из двух планов – внешнего побочного по отношению к референту и отражающего некоторые его предикаты внутреннего (релевантного); побочный смысл лишь условно репрезентирует референт или прототип, релевантный является его адекватным образным отражением; например, в образе богини зари Ушас внешним планом является её изображение в качестве молодой женщины, внутренним – описание просветления ею небесного пространства; истинное предназначение мифемы заключается в сообщении знания

[1] [107]. С. 8, 49, 55, 70, 99, 134, 140, 159, 168-169, 178-179 и 185.
[2] [107]. С. 11, 15, 51 и 91.

релевантного плана об объекте, ложное и вводящее в заблуждение – в навязывании информации побочного плана о нём; при этом мифемы связаны между собой по признакам внешнего плана и образуемый ими миф в целом приобретает метафорический или аллегорический характер; поэтому экзегет должен отбросить поверхностный смысл мифемы и вскрыть её внутреннее значение.[1] По А.С.Майданову, логика развития событий на релевантном уровне подчинена и определяется логикой поведения субъектов, описываемых на побочном уровне и т.о. здесь имеет место "инверсия объективной предметной логики".[2]

Мы присоединяемся к мнению исследователя о том, что мифема выполняет сакральную символическую функцию; т.к. она не просто предоставляет толкователю некую информацию, но и служит символом соотнесённого с нею реального прототипа (референта), то её можно охарактеризовать как содержательный образ-символ; при этом символом в мифеме является именно внешнее или побочное значение, которое лишь условно репрезентирует прототип; внутренняя же или релевантная часть мифемы является адекватным образом этого прототипа; мифемы, содержащие разные образы и в то же время представляющие один и тот же референт, называются синонимичными; мифемы, несущие одинаковый образ, но обозначающие различные референты, именуются полисемичными.[2]

Мы соглашаемся с А.С.Майдановым в том, что мифологический язык РВ представляет собой продукт репрезентации одного мира явлений посредством понятий и представлений, выработанных в процессе познания другого мира объектов и феноменов[3]; поэтому для успеха истолкования сущностно важно понять логику и критерии отбора сигнификатов для обозначения качественно иных денотатов.[4]

Несомненным является и тот подчёркиваемый учёным

[1] [107]. С. 95.
[2] [107]. С. 96.
[3] [167]. С. 61; [168]. С. 114, 121, 127 и 132; [169]. С. 41; это положение было сформулировано уже дореволюционным отечественным мифологом Е.Ф.Будде: [19]. С. 32.
[4] [107]. С. 76.

факт,что при столкновении с новыми реалиями мифологическое мышление не может найти способ их адекватного объяснения[1], поскольку повседневная практика его существования базируется на традиционных способах восприятия и интерпретации действительности, а используемые им наличные знаково-семантические средства (обычного и бытового языка и языка мировоззрения и искусства) сильно отстают от жизненного опыта; поэтому оно просто вынуждено идти путём создания мифологического мировоззрения с его метафорическим, аллегорическим и гиперболическим языком.[2]

Ещё в начале 1860–х годов один из основателей сравнительной мифологии и создатель солярного и сезонного вариантов натуралистического истолкования текста РВ Макс Мюллер (1823-1900) обратил внимание на изложенную английским философом Джоном Локком в работе "О человеческом понимании" (1690) теорию о том, что в любом языке обозначающие нематериальные и абстрактные понятия слова происходят от глагольных корней, выражающих чувственные ощущения человека от наблюдаемых им материальных объектов и явлений внутреннего и в особенности внешнего мира.[3] Критик Локка В.Кузин в "Лекциях по истории философии в XVIII веке" (1841) отмечал, что изначально человек в силу особенностей его существа обращает своё восприятие вовне себя или во внешний мир и только потом начинает познавать самого себя и свой интеллект; именно поэтому знаковая система, выработанная в процессе наблюдения чувственных предметов, по аналогии используется им для выражения новых феноменов разума и души и оформляется в виде совокупности метафорических сопоставлений.[4] На основании этих представлений М.Мюллер и выдвинул идею о необходимом и неизбежном в ходе развития человеческих мышления и речи мифологическом или мифическом этапе, на котором и происходит метафорический перенос

[1] Об этом см. ещё у: [75]. С. 66.
[2] [107]. С. 77 и 137; [167]. С. 61.
[3] [126]. P. 338-347.
[4] [126]. P. 350-351.

сложившихся ранее знаково-семантических средств с чувственно воспринимаемого материального мира на мир душевный и идеальный.[1]

В отечественную мифологию понятие мифологического мышления и обусловленной им мифологической речи впервые ввёл Н.И.Кареев и его поддержал В.Плотников.[2] Е.Ф.Будде соотнёс мифологический символизм с ранней стадией развития человеческой психологии вообще; он утверждал, что в эпоху возникновения древних языков в процессе духовной деятельности человека символизм был единственным доступным средством и инструментом мышления и все мысли выражались символами.[3] Известный немецкий историк К.Г.Лампрехт (1856-1915) разработал оригинальную философско-историческую концепцию истории германских народов и человечества вообще, в которой движущим фактором исторического развития признаётся изменение общественной психологии, проходящей в своём существовании через несколько стадий – символическую, типическую, условностную, индивидуальную и субъективную.[4] Создатель психологической парадигмы герменевтики текста РВ индийский исследователь Ш.А.Гхош (1872-1950) уточнил и придал более глубокое содержание теории К.Г.Лампрехта и с успехом применил её основные положения для интерпретации истории человечества вообще и индийской цивилизации и культуры в частности.[5] И тот, и другой учёные выделяют в качестве первой стадии социального бытия любого народа символическую эпоху как отражение особого этапа существования коллективной и индивидуальной психологии человеческих сообществ. По Ш.А.Гхошу, сущность символической эпохи заключается в особом способе восприятия человеком себя, общества и мира как символов и сфер деятельности управляющих

[1] [126]. P. 352-353, 355 and 357-358.

[2] [75]. С. 72-73; [153]. С. 27.

[3] [19]. С. 36.

[4] [94]; [106]. С. 175 и 178-179; [113]. С. 8-9 и 11; [50]. С. 77-79, 85 и 90-91; [121]. С. 121-135; [151]. С. 190-191 и 193; [99]. С. 256-266; [100]. С. 62, 66-67, 88-90, 92, 96-98 и 142-153.

[5] [44]; [87].

мирозданием скрытых факторов, мыслимых как некие силы или субъекты или сверъестественные существа или аспекты единого Бога.[1] Такая характеристика в целом подтверждается французским исследователем первобытной психологии Л.Леви-Брюлем.[2]

Замечание А.С.Майданова о том, что создаваемые мифологическим мышлением в процессе метафоризации и аллегоризации образы и сюжеты воспринимаются древним человеком как содержащие прямой, а не иносказательный смысл[3], было сформулировано уже в дореволюционной отечественной мифологии и филологии.[4]

Основатель психологической школы интерпретации герменевтики текста РВ Ш.А.Гхош указывает, что символы и метафоры всегда употребляются в древневедических гимнах не ради простой поэтической игры словами и образами, но для сообщения инопарадигмального знания, не выразимого в рамках имеющегося интеллектуального запаса практического и логического мышления.[5] Однако А.С.Майданов слишком узко трактует потенциальный набор инопарадигмальных для мифологического мышления явлений, могущих стать референтами мифологических персонажей и сюжетов, и относит к ним только необычные природные явления типа вулканических извержений, падений метеоритов или серьёзных наводнений либо социальную и природную действительность вообще.[6] Такова типичная позиция всех представителей натуралистической и исторической парадигм истолкования текста РВ, к какой бы школе они не принадлежали и какие бы дополнительные (вторичные) теории не использовали.

Уже создатель натуралистическо-психологической парадигмы экзегетики памятника Д.Н.Овсянико-Куликовский (1853-1920) указывал,

[1] [44]. С. 11.

[2] [95]. С. 4, 9, 15, 21, 22, 25, 27 и 36-42; [96]. С. 51, 128, 172 и 223.

[3] [107]. С. 53 и 71.

[4] [19]. С. 36; [35]. С. 171 и 214-215.

[5] [44]. С. 13-14.

[6] [107]. С. 90, 137 и 140-175.

что древний человек мог обоготворять не только природные и социальные явления, но и "свои собственные душевные и телесные состояния", такие как болезнь, гнев, радость, речь, экстаз.[1] Позднее Ш.А.Гхош уже неопровержимо доказал, что прототипами или референтами упоминаемых РВ мифем и мифов являются феномены и факты психологического существования человека.[2]

По А.С.Майданову, первым признаком мифологического мышления является парадигмальность или свойство познающего субъекта рассматривать окружающую действительность через призму парадигм; главную роль здесь играет антропная или субъектная парадигма, согласно которой человек познаёт мироздание через опыт своего субъективного существования и поэтому мыслит внешний мир как сферу и результат деятельности неких скрытых за феноменальной видимостью сознательных субъектов, подобных ему самому.[3]

Хотелось бы отметить, что парадигмальность является общим признаком для мифологического и научного мышления.[4] Что же касается выделяемой А.С.Майдановым антропной или субъектной парадигмы, то ещё в 1841 г. известный философ Огюст Конт в своём "Курсе позитивной философии" высказал мнение о том, что главной причиной возникновения мифологии является свойство первобытного человека приписывать свои собственные состояния и действия всем объектам и явлениям окружающего его внешнего мира или переносить вовне присущее ему самому чувство бытия; последнее служит главной движущей силою поступков и поведения для первобытного человека и при экстраполяции его на феноменальный мир оно естественно мыслится детерминантом всего происходящего вовне человеческого сознания; т.о. первобытное мышление оживляет и персонифицирует всю природу и все внешние тела с помощью приёма аналогии; более того, О.Конт связал эту характеристику мифологического сознания с

[1][133]. С. 5-27, 50-51, 63 и 66-67; [134]. С. 4-5, 28, 29; [140]. С. 673 и 686; [141]. С. 219-222.
[2][189]; [47].
[3][107]. С. 11, 29-30, 40, 52-53, 70, 92-93, 98, 123 и 165.
[4][93]. С. 51 и 55.

метафорической структурой древних языков.[1] В дальнейшем один из основателей сравнительной мифологии и создателей грозового или метеорологического варианта натуралистического истолкования религиозно-мифологической системы РВ Адальберт Кун (1812-1881) использовал это представление об антропатизме (термин Фейербаха) первобытного мышления для объяснения образов объектов религиозного поклонения индогерманских народов.[2] Эту точку зрения поддержал и автор солярной и сезонной теорий натуралистической парадигмы экзегетики РВ Макс Мюллер.[3] В дореволюционный период существования отечественной герменевтики текста РВ теория антропатизма была принята такими мифологами как А.Н.Веселовский, Н.И.Кареев, В.Плотников и Е.Ф.Будде, известными ригведологами В.Ф.Миллером и Д.Н.Овсянико-Куликовским, историком З.А.Рагозиной.[4] Д.Н.Овсянико-Куликовский, кроме того, противопоставлял образность ведийского санскрита алгебраической структуре современных языков.[5] В настоящее время тезис об антропоморфности древневедических объектов религиозного поклонения и об очеловечивании авторами памятника предметов и явлений внешнего мира присутствует в работах Г.М.Бонгард-Левина.[6]

Разновидностями антропной или субъектной парадигмы являются рожденческая и физиологическая, социальная и доминальная парадигмы; с помощью социальных парадигм (например, фамильной или семейной парадигмы) производится перенос представлений о бытующих в данном человеческом сообществе отношений на знание о взаимосвязи действующих в мироздании субъектов; доминальная парадигма (от латинского dominus "господин" или "властелин") предполагает наличие уверенности в существовании одного

[1][152]. С. 21-23.

[2][152]. С. 25.

[3][131]. С. 49.

[4][27]. С. 653-654; [72]. С. 1; [74]. С. 51; [75]. С. 65; [76]. С. 12; [115]. С. 281; [152]. С. 25-26; [18]. С. 2; [19]. С. 31-35; [136]. С. 23; [140]. С. 680-681 и 686; [141]. С. 219; [155]. С. 145.

[5][141]. С. 221-222.

[6][17]. С. 177 и 180; [15]. С. 78 и 81. Также см. работу Ш.А.Данге ([49]. С. 51.).

илинескольких субъектов, управляющих всем мирозданием.[1]

Другими признаками мифологического мышления являются сакрализация или деификация социальных явлений и событий и уподобление разнородных феноменов.[2] Последняя характеристика связана с неумением мифологического мышления выстраивать адекватные причинно-следственные связи между явлениями[3] и с использованием при отождествлении неадекватных парадигм (в частности, антропной или её разновидностей – фамильной и физиологической парадигм).[4] Кроме того, его отличает отсутствие жёсткой связи между образами и выражаемыми ими денотатами, поскольку различные денотаты или референты могут выражаться одними и теми же сигнификатами.[5] В условиях недостатка данных и их неточности мифологическое мышление неизбежно приходит к поливариантности мировосприятия и мировоззрения.[6]

Первым этапом обнаружения подлинного прототипа (референта) в мифе А.С.Майданов считает определение предметной области, к которой таковой мог бы относиться, и контекста посредством историко-культурного, лексико-синтаксического и контекстуального анализа.[7] По мнению учёного, для РВ эта задача облегчается первичностью мифологических образов и сюжетов, т.е. тем, что они ещё сохраняют непосредственную связь со своими референтами и отображают весьма значительное количество их действительных предикатов; поэтому при обследовании необходимо руководствоваться следующим принципом: "то содержание мифов, которое производит впечатление реалистичного, может быть принято за возможно реальное, вероятно имевшее место в действительности"; и уже его надо принимать как правдоподобную гипотезу, проверять

[1] [107]. С. 11, 29-30, 39, 40, 52-53, 70, 92-93, 98, 123, 149, 165.
[2] [107]. С. 11.
[3] [107]. С. 26, 36 и 38.
[4] [107]. С. 36-37 и 38.
[5] [107]. С. 23.
[6] [107]. С. 38-39.
[7] [107]. С. 15, 100 и 138.

её на достоверность, искать её подтверждения и обосновывать (гипотетико-дедуктивный метод).[1]

Для извлечения из мифа референта в герменевтическом процессе когнитивный метод использует такие приёмы как десубъективизация, дедеификация или десакрализация и деметафоризация.[2] Первый приём заключается в освобождении содержания от образа субъекта или в отделении в мифеме вымышленного от реального, второй – в отсечении представления о сверхъестественной причине явления либо носителе действия (натурализация денотата).[3] Очевидно, что когнитивный метод А.С.Майданова является одной из разновидностей специального символического метода герменевтики сакральных мистических текстов.

Изучение РВ подтверждает замечание учёного о том, что истинностное значение мифа (референт) может иногда выражаться в прямой форме[4] и именно с поиска такого непосредственно выражаемого реалистического содержания прототипа и следует начинать процесс истолкования[5] – т.е. в таком случае толкователь должен использовать метод буквалистского анализа.

В завершение анализа разработанного А.С.Майдановым когнитивного метода герменевтики текста РВ необходимо отметить, что этот подход является эффективным инструментом экзегезы и основывается на весьма надёжной научной теории мифологического мышления древнего человека. С точки зрения методологии герменевтики сакральных мистических текстов (к каковым, по нашему глубокому убеждению, относится изучаемый памятник) когнитивный метод сочетает в себе её специальные экзегетические методы символического, теологического и буквалистского анализа. Недостатком подхода А.С.Майданова, который не позволяет ему

[1][107]. С. 52 и 53.
[2][107]. С. 11.
[3][107]. С. 53.
[4][107]. С. 15.
[5][107]. С. 143.

проникнуть в истинностное значение религиозно-мифологических сюжетов и образов древнейших ведических гимнов, мы считаем использование толкователем столь эффективного средства интерпретации для подтверждения заведомо ошибочного парадигмального представления о натуралистическом и буквальном историческом смысле содержащейся в источнике информации.

А.С.Майданов утверждает, что выясняет референт в мифеме с помощью установления предметной области и контекста, в которых данная мифема употребляется, посредством лексико-синтаксического и буквалистского анализа. Однако именно здесь и кроется, по нашему мнению, начало столь распространённой ошибки при использовании символического метода в герменевтике сакрального текста, как подмена обнаружения объективного значения (экзегезис) созданием его вымышленного понимания (эйзегезис). Свою работу А.С.Майданов начинает с характеристики историко-культурных условий существования авторов РВ и при этом вслед за большинством толкователей повторяет стандартный и бытующий уже около двухсот лет набор необоснованных положений; последние представляют собой ряд предзаданных гипотез, используемых для натуралистической и исторической интерпретации памятника, но при этом не подтверждаемых его собственными сведениями. К числу таковых следует причислить: жёсткое соотнесение упоминаемых в древневедических гимнах ариев (आर्य *ārya*) с определённой этнической группировкой пастушеско-земледельческих племён (в частности, носителей андроновской культурно-исторической общности); утверждение об исполнении ими ритуалов поклонения (यज्ञ *yajña*) деифицированным явлениям физической природы посредством сожжения в огне жертвенного костра галлюциногенных растительных или грибных экстрактов, молока, масла, ячменных зёрен и лепёшек и мяса домашних животных (конины, говядины, баранины и козлятины); приписывание авторства гимнов представителям нескольких жреческих категорий человеческих жрецов, таких как носители Слова (ब्रह्मन् *brahman*), призыватели (होतर् *hotar*), совершители жертвенных путешествий (अध्वर्यु *adhvaryu*), очистители (पोतर् *potar*), зажигатели огня (अग्निध् *agnidh*), воспеватели (उद्गातर् *udgātar*), приводители (नेष्टर् *neṣtar*),

наставляющие (प्रशास्तृ *praçāstar*), приближающие речью (उपवक्तृ *upavaktar*), поставленные впереди (पुरोहित *purohita*), сезонные жертвователи (ऋत्विज् *ṛtvij*) и успокоители или исполнители (शमितृ *çamitar*); указание на чрезвычайно прагматический и корыстный характер отношения описываемых РВ жертвоприносителей к воспеваемым ими объектам поклонения – якобы они требуют от них защиты от этнически чуждых им врагов и победы над ними, продления своего физического существования, мужского потомства и материального богатства; псевдохронологическое дробление текста памятника; использование гипотезы арийского завоевания дравидо-мундо-тибетской Индии примерно в середине II тыс. до н.э.[1]

Все вышеперечисленные положения представляют собою герменевтические мифы и обрели статус научных утверждений в результате узкого и выборочного лексико-синтаксического и контекстуального анализа используемого ими исторического источника. До сих пор среди учёных нет чёткого представления о конкретной археологической принадлежности авторов РВ.[2] Нет никаких археологических либо этнографических доказательств теории "арийского завоевания" Индии.[3] Отсутствуют сколько-нибудь определённые данные о времени составления изучаемого памятника и достоверные критерии его хронологического дробления.[4]

Произведённый Ш.А.Гхошем корректный контекстуальный и лексико-синтаксический анализ древнейших ведических гимнов подтвердил гипотезу о психологической природе описываемой ими жертвы (यज्ञ *yajña*) и всех её важнейших элементов, а также упоминаемых ими Сил Света (देवा *devā*) и Сил Тьмы (अदेवा *adevā*).[5] Высказанное Ш.А.Гхошем предположение о том, что производящие жертвоприношение жрецы символизируют нечеловеческие силы или энергии или составляющие человеческой личности,было подтверждено

[1] [107]. С. 3-6, 51, 63, 65, 69, 101, 196.

[2] [66]. С. 487-489; [86]. С. 92; [184]. С. 24, 55 и 196-197; [90]. С. 190; [62]. С. 4.

[3] [28]. P. 190-191; [189]. P. 24 and 35; [184]. С. 69 и 197; [17]. С. 129-141 и 164.

[4] [124]. P. 480; [22]. С. 736-738; [20]. С. 39; [173]. С. 36-37; [54]. С. 27-30; [57]. С. 475-477.

[5] [189]; [167]. С. 61-66.

нами для всех вышеназванных жреческих категорий за исключением брахманов в результате анализа всех обнаруженных нами – более 440 – случаев их упоминания в РВ; среди авторов РВ жрецов не было.[1] Произведённый нами анализ всех имеющихся в памятнике – около 70 – упоминаний носителей Слова (ब्राह्मण *brāhmaṇa*) показал психологическую и мистическую, а не жреческую природу их социального статуса.[2]

Т.о. А.С.Майданов отталкивается в своём определении предметной области мифемы от ошибочных предзаданных натуралистических и исторических гипотез, опирающихся на узкое и выборочное использование контекста. Отдельного обсуждения требует вопрос о том, что считать контекстом в РВ. По нашему мнению, таковым надо считать весь памятник, поскольку он явно построен по единому структурному плану[3] и содержит неоднократные сообщения об осведомлённости его авторов и составителей о тайном или иносказательном характере его языка.[4] В то время как анализ непосредственного контекста мифемы не всегда может помочь определению её предметной области и референта, рассмотрение всего источника как контекстуально заданного поля практически всегда позволяет обнаружить ключ к проникновению в истинностное значение мифемы. Как покажет наше дальнейшее изложение, А.С.Майданов в процессе экзегезы использует характерный для всех представителей натуралистической и исторической школ герменевтики метод узкого и выборочного контекстуального анализа.

Ещё одна не замеченная А.С.Майдановым особенность РВ заключается в том, что она является не мифологическим, а сакральным мистическим текстом, но созданным мышлением, находящимся на мифологической или символической стадии развития человеческой психологии. Инопарадигмальным для него является особый душевный и духовный опыт, средствами его выражения – наличные на момент его переживания средства восприятия и осмысления человеком своего

[1] [189]. P. 40; [168]. С. 114-121 и 127.

[2] [172].

[3] [124]. P. 461-464; [22]. С. 729-732; [67]. С. 163-173.

[4] [35]. С. 149-163.

опыта существования во взаимоотношениях с природой, обществом и господствующим в обществе культом. Это отражается и на структуре содержащихся в РВ мифем, в которых и побочный условный сигнификат, и релевантный референт содержат в себе и сообщают экзегету важную психологическую информацию для способного её сопоставить со своими собственными духовными переживаниями. Здесь речь идёт о применении в экзегезе сформулированного ещё Шлейермахером метода дивинации или отождествлении сознания герменевта с сознанием автора текста.[1] Для профана внешний слой мифемы служит символом, мистик же в духовном опыте рассматривает и его как правильный образ Божественного.[2] РВ представляет собой сакральный мистический текст, в котором инопарадигмальный психологический опыт выражается средствами мифологического мышления, и именно поэтому сообщения данного памятника можно читать совершенно по-разному при использовании различных парадигмальных представлений в символическом, теологическом и буквалистском анализе. Авторы и составители памятника черпают строительный материал для построения сюжетно-образной структуры повествования из весьма ограниченного набора понятий и представлений мифологического мировоззрения древнего человека в его отношениях с природой, обществом и сложившимся в обществе культом. Мифемы и мифы подбираются т.о., чтобы в их двухплановой структуре референты могли быть поняты двояко, в профанном или экзотерическом смысле – по большей части натуралистически и гораздо реже исторически и этически, в сакральном или эзотерическом смысле – всегда душевно и духовно.[3] По мнению Ш.А.Гхоша, внешний натуралистический и внутренний психологический уровни смысла мифем РВ воспринимаются её авторами как содержащие информацию о двух разных проявлениях единого Божественного Начала, представленного в форме какого-

[1] [51]. С. 142-143 и 155-156.
[2] [45]. С. 541.
[3] [189]. P. 5-6, 30 and 44; [47]. С. 264-267.

нибудь из Своих аспектов.[1] Но в то же время душевный и духовный смысл для древневедических поэтов является истинностным, поскольку характеризуется более полным охватом образно-сюжетного материала гимнов и большей точностью и адекватностью во всех случаях истолкования по сравнению с физическим.[2] Поэтому никогда нельзя быть уверенным в том, что поверхностное значение мифов и мифем памятника напрямую отражает какие-либо реально имевшие место природные явления и социальные события.

Даже при выяснении референтов таких мифологических образов, как Агни и Ушас, Индра и Сурья, Сома и Маруты, Дьяус и Притхиви, интерпретацию которых А.С.Майданов полностью отдаёт на откуп общепринятой теории натуралистической интерпретации с её солярным и грозовым вариантами (см. выше), нельзя делать поспешных выводов без проведения корректного контекстуального анализа мифологического поля РВ.

Например, А.С.Майданов приводит собранные в некое подобие цельного описания несколько стихов из двух гимнов к Ушас, чтобы показать, что она представляет собой олицетворение утренней зари (I.123.1-2 и 9-11; I.113.13 и 16).[3] При использовании предзаданной гипотезы о натуралистическом прототипе данного персонажа предлагаемая учёным характеристика выглядит весьма убедительной: из чёрного (т.е. ночного) пространства возникает (कृष्णाद् उदस्थाद् *kŗšņād udasthād*) (I.123.1) или рождается сверкающая белая (शुक्रा कृष्णाद् अजनिष्ट श्वितीची *çukrā kŗšņād ajanišţa çvitīcī*) (I.123.9) и далеко сиющая Ушас (त्वम् उषो वितरं व्युछ *tvam ušo vitaraṁ vyucha*) (I.123.11), в результате чего

[1][47]. С. 265; [46]. С. 290.

[2][189]. P. 30.

[3][107]. С. 10-11. Такое толкование даётся в работах М.Мюллера ([126]. P. 411, 468, 485 and 491; [131]. С. 49.), В.Ф.Миллера ([114]. С. 187.), Д.Н.Овсянико-Куликовского ([138]. С. 166; [140]. С. 665; [141]. С. 241-242.), Г.Ольденберга ([147]. S. 42, 47 und 169.), А.А.Макдонелла ([108]. P. 46.), З.А.Рагозиной ([155]. С. 240-245.), Б.Н.Лунии ([105]. С. 51.), Д.Д.Косамби ([86]. С. 92.), А.Л.Бэшема ([20]. С. 251 и 431.), Т.Я.Елизаренковой ([63]), Г.М.Бонгард-Левина ([16]. С. 17; [17]. С. 178; [14]. С. 86; [15]. С. 79. Прим.) и В.Г.Эрмана ([193]. С. 45.). А.Людвиг, А.Хиллебрандт и Ф.Б.Я.Кёйпер считают, что Ушас в РВ чаще всего обозначает первую зарю нового года ([80]. P. 223-224, 228-235 and 242; [83]. С. 123.).

уходит мрак и приближается свет (अप प्रागात् तमः आ ज्योतिरेति *apa prāgāt tamaḥā jyotir eti*) (I.113.16). Правда, известный индийский толкователь РВ Л.Б.Г.Тилак трактует сообщение о том, что раньше сияющая Ушас зажигалась бесконечно или долго (शश्वत् पुर वि उवास देवि *çaçvat pura vi uvāsa devi*) (I.113.13), как описание длительной арктической зари.[1] Но и при таком понимании референт остаётся полностью натуралистическим, меняется лишь его географическая локализация. Тем не менее даже в приводимых А.С.Майдановым стихах содержатся данные, которые заставляют усомниться в физической природе прототипа образа Ушас. Так, почему утренняя заря называется щедрой (मघोनी *maghonī*) (I.113.13)? Если эта щедрость состоит в даруемом ею свете (ज्योतिर् *jyotir*), то почему акт её возникновения описывается как результат жертвоприношения, в связи с чем сама она отождествляется с наградой за жертвоприношение (दक्षिणा *dakšinā*) или с состоящей из мысле-вещества (दक्ष *dakša*) субстанцией[2], содержащей в себе бессмертные Силы Света (पृथू रथो दक्षिणाया अयोज्यैनं देवासो अमृतासो अस्थुः *pṛthū ratho dakšiṇāyā ayojyainaṁ devāso amṛtāso asthuḥ*) (I.123.1)? Последний стих А.С.Майданов не приводит, поскольку в таком случае ему пришлось бы объяснять символическую природу такого жертвоприношения (यज्ञ *yajña*), наградой за которое (दक्षिणा *dakšiṇā*) является сияние (ज्योतिर् *jyotir*), а также и символическую природу самой награды, которая представляет собой зарю. Последним аргументом, который неопровержимо доказывает психологическую природу денотата Ушас как духовного Просветления, является именование её лучшим изо всех Светом света (श्रेष्ठं ज्योतिषां ज्योतिर् *çrešṭham jyotišām jyotir*) (I.113.1) или сиянием психического сердца человека (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (VI.9.6). Предложенный здесь нами краткий обзор фигуры Ушас в РВ показывает, что натуралистическое понимание референта данного персонажа возможно только при использовании некорректного – т.е. выборочного и узкого – контекстуального анализа.

[1] [175]. P. 70.

[2] [171]. С. 30-33. По мнению Ш.А.Гхоша, Дакшина символизирует различающую способность интуитивного распознавания (separative intuitional discrimination) или божественную проницательность (divine discernment) ([189]. P. 68 and 364. Note 1.).

Как мы уже указывали, в мистическом мировоззрении даже условный репрезентант мифемы сообщает использующему метод дивинации герменевту важную психологическую информацию, т.е. также становится релевантным образом. Так, нет никакой фантастичности в том, что духовное Просветление (उषस् *ušas*) предстаёт сознанию мистика в виде юной женщины (युवतिः *yuvatiḥ* или योषा *yošā*) (I.123.2, 9 и 10) и показывает ему Своё тело (योषाविस्तन्वं कृणुषे दृशे कम् *yošāvistanvaṁ kṛṇuše dṛçe kam*) (I.123.11) или красуется им как девушка (कन्येव तन्वा शाशदानानेषि *kanyeva tanvā çāçadānāneši*) и с улыбкой раскрывает Свою светоносную грудь (संस्मयमाना युवतिः आविर् वक्षांसि कृणुषे विभाती *saṁsmayamānā yuvatiḥ āvir vakšāṁsi kṛṇuše vibhātī*) (I.123.10). Как указывает Ш.А.Гхош, авторы РВ постоянно играют на двух аспектах проявления Бога в человеческом сознании и переходят от рассмотрения Его как персонифицирующегося в форме различных сверхъестественных личностей к восприятию Его в виде безличного существования или силы[1]; это наблюдение полностью соответствует смыслу одного из стихов памятника, в котором утверждается, что исполненные экстатического вдохновения мудрецы называют Единое Светоносное Бытие разными способами (आहुरथो दिव्यः स । एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति *āhuratho divyaḥ sa / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti*), а именно именами Индры, Митры, Варуны, Агни, Гарутманта, Йамы и Матаришвана (I.164.46). Наиболее талантливый исследователь интронавтики Ш.А.Гхоша и используемого им метода дивинации Сатпрем отмечает, что такая двойственность является отражением непосредственного психологического опыта мистика.[2] С лингвистической точки зрения такая особенность является причиной частого употребления древневедическими поэтами таких слов, которые могут быть понимаемы и интерпретируемы одновременно как абстрактные обозначения безличных субстанций или имена деятелей – с одной стороны, как существительные или прилагательные – с другой, как имена собственные или нарицательные – с третьей.[3]

[1] [45]. С. 541.
[2] [166]. С. 167-172.
[3] [55]. С. 49 и 52-53; [56]. С. 154; [59]. С. 86-101, 105 и 106; [62]. С.12.

В РВ мы можем наблюдать процесс и результат того, как находящиеся на мифологической стадии развития мышления авторы гимнов используют для отображения своего инопарадигмального психологического опыта господствующую в их мировосприятии субъектную или антропную парадигму и она становится наиболее адекватным инструментом описания их мистического мировоззрения; мы можем видеть, как в оболочке мифологического менталитета проявляет себя в принципе вневременная и не детерминируемая какими-либо эволюционными ментальными формами религиозная идея Бога как личности или сознательного субъекта. В таком случае мы не можем согласиться с А.С.Майдановым в том, что в изучаемом памятнике присущая мифологическому мышлению его составителей субъектная парадигма является неадекватным средством объяснения мироздания.

Рассмотрим теперь подход учёного к истолкованию образа Агни. Как и в случае с Ушас, он представляет несколько объединённых в подобие цельного описания стихов из трёх гимнов (I.1.1, 2, 4, 5 и 7; I.12.4; I.26.8), чтобы наглядно продемонстрировать материальную огненную природу прототипа данного мифологического персонажа.[1] Интересно, что стихи I.1.5-8 характеризуются Ш.А.Гхошем как содержащие целую серию терминов, совершенно очевидно несущих психологическое значение и придающих таковое всему непосредственному контексту.[2] И действительно, в них значение имени Агни ("огонь" अग्नि *agni*) при его буквальном натуралистическом понимании вступает в резкое противоречие с описанием его как обладателя поэтической силы воли (कविक्रतुः *kavikratuḥ*) (I.1.5). Не менее

[1][107]. С. 5-6. Такое же толкование даётся уже в работах М.Мюллера ([124]. P. 462; [126]. P. 411.), А.Куна ([92a]. S. 5.), Ф.Юсти ([202]. S. 48-49.), А.Рославского-Петровского ([157]. С. 31.), А.Людвига ([103]. S. 17, 39 und 43.), В.Ф.Миллера ([115]. С. 290.), Д.Н.Овсянико-Куликовского ([133]. С. 1; [137]. С. 1-5, 7-9, 12-13, 21-22, 26-33, 39-48 и 59; [138]. С. 164, 168-170, 172-173, 175 и 178; [139]. С. 1-9 и 14; [140]. С. 665 и 674-690; [141]. С. 240 и 242.), Г.Ольденберга ([147]. S. 42-47 und 102.), З.А.Рагозиной ([155]. С. 168-179.), Ш.А.Данге ([49]. С. 54-55.), Н.К.Синхи и А.Ч.Банерджи ([173]. С. 39.), Б.Н.Лунии ([105]. С. 51.), Д.Д.Косамби ([86]. С. 86 и 87.), А.Л.Бэшема ([20]. С. 253.), Г.М.Бонгард-Левина ([16]. С. 17; [14]. С. 86.).
[2][189]. P. 57.

странным выглядит именование пламени жертвенного костра в самом начале всего памятника названиями трёх жреческих категорий – поставленным впереди, жертвующим в соответствии с определёнными периодами и призывателем (अग्निम् पुरोहितं ऋत्विजम् होतारम् *agnim purohitaṁ ṛtvijam hotāram*) (I.1.1). Уже только эти данные заставляют всякого непредвзятого толкователя задуматься о символической психологической природе огня (Агни), совершаемой в него жертвы и занятых в этом жрецов. Эта гипотеза только укрепится от расширения поля контекстуального анализа – так, уже в соседнем с цитируемым А.С.Майдановым стихе наделённое поэтической волей пламя приглашают сесть как избранного авторами гимнов призывателя в форме ментальных энергий и блистательной речи (नि नो होता वरेण्यः सदा मन्मभिः । अग्ने दिवित्मता वचः *ni no hotā vareṇyaḥ sadā manmabhiḥ | agne divitmatā vacaḥ*) (I.26.2). Т.о., и в этом случае натуралистическое истолкование мифологического образа основывается исключительно на использовании предзаданной материалистической парадигмы и метода некорректного контекстуального анализа.

В следующих главах мы проанализируем натуралистическое понимание персонажей Дьяуса и Притхиви, Сурьи, Индры, Марутов, Пушана и Сомы, применяемое А.С.Майдановым в его астрономической теории и теории катаклизмов. В заключение анализа разработанного им когнитивного метода необходимо отметить, что он сочетает в себе элементы трёх специальных методов экзегезы сакральных текстов – буквалистского, символического и теологического. Ошибочным мы считаем применение А.С.Майдановым данного эффективного средства для подтверждения неадекватной натуралистической парадигмы понимания мифологии и религии РВ. Такое понимание всегда основывается на некорректном – узком и выборочном – контекстуальном и лексико-синтаксическом анализе и на использовании предзаданных толкованию необоснованных историко-культурных гипотез. Мы видим ошибку А.С.Майданова также в том, что он не осознаёт характера РВ как сакрального мистического текста, составленного мифологическим мышлением для описания инопарадигмального ему психологического опыта. В отличие от А.С.Майданова, мы не считаем используемую авторами памятника

антропную или субъектную парадигму мировоззрения неадекватным инструментом объяснения их инопарадигмального душевного и духовного опыта, поскольку в любой форме теологического мировосприятия (независимо от того, в какой эволюционной ментальной оболочке оно выражается и в какую эпоху возникает) Бог рассматривается как личность или как сознательное безличное существование.

Глава II.
Астрономическая теория интерпретации текста Ригведасамхиты А.С.Майданова.

Одним из вариантов натуралистической парадигмы герменевтики РВ является астрономическая теория экзегетики описываемых источником религиозно-мифологических образов и сюжетов, согласно которой их реальными прототипами выступают космические явления и тела (в их число не включаются солнце и луна, служащие референтами для особых солярной и лунной теорий соответственно). Её наиболее ярким представителем стал известный индийский учёный Л.Б.Г.Тилак (1856-1920).[1] Однако астрономическое истолкование фигур упоминаемых в памятнике Адитьев и Вишну, разработанное А.С.Майдановым, заслуживает быть поставленным в один ряд с работой Л.Б.Г.Тилака по смелости мышления автора и оригинальности предлагаемых им выводов.

Как указывает учёный, целый ряд сообщений РВ посвящён некой Адити и её детям Адитьям; в одном из гимнов сообщается о семи светоносных Адитьях (देवा आदित्या ये सप्त *devā ādityā ye sapta*) (IX.114.3), а в другом говорится о восьми родившихся из тела Адити сыновьях (अष्टौ पुत्रासो अदितेर् ये जातास् तन्वस् परि *aṣṭau putrāso aditer ye jātās tanvas pari*) – с семерыми она присоединилась к Силам Света или к первому поколению (देवान् उप प्रैत् सप्तभिः *devān upa prait saptabhiḥ*, सप्तभि : पुत्रैर् अदितेर् उप प्रैत् पूर्व्यं युगम् *saptabhiḥ putrair aditer upa prait pūrvyaṁ yugam*), а Мартанду отбросила прочь и снова привела к смерти и к потомству (परा मार्ताण्डम् आस्यत् *parā mārtāṇḍam āsyat*, प्रजायै मृत्यवे त्वत् पुनर् मार्ताण्डम् आभरत् *prajāyai mṛtyave tvat punar mārtāṇḍam ābharat*) (X.72.8-9); в источнике Адитьями именуют Митру, Арьямана, Бхагу, Варуну, Дакшу и Аншу (II.27.1), Сурью (I.50.13; I.191.9; VIII.101.11; X.88.11) и Савитара (VIII.18.2-3).[2] А.С.Майданов обращает внимание на то, что

[1] [174].

[2] [107]. С. 12. Мы не нашли в РВ упоминания Вивасвата как Адитьи, на что указывает без ссылки А.С.Майданов.

Митре и Варуне изо всех Адитьев посвящено наибольшее число гимнов: тридцать – отдельно и двадцать пять – вместе с другими персонажами; между тем до сих пор целый ряд связанных с данной группой образов вообще и с фигурами Митры и Варуны в частности герменевтических проблем остаётся неразрешённым в рамках имеющихся натуралистических и исторических теорий, а именно: почему они объединены в особый разряд, почему их именно семь, какие объекты и феномены являются их референтами, почему им приписывают этические и юридические функции, почему они неравноценны по значимости, почему Варуна именуется семичастным (वरुणस्य सप्त्यं *varuṇasya saptyaṁ*) (VIII.41.4) или окружённым семью сёстрами (सप्तस्वसा स मध्यमो *saptasvasā sa madhyamo*) (VIII.41.2) или управляющим семью (स सप्तानाम् इरज्यति *sa saptānām irajyati*) (VIII.41.9), что означают принадлежащие Варуне на небе золотые блестящие качели (वरुणश् चक्र एतं दिवि प्रेङ्खं हिरण्ययं शुभे कम् *varuṇaç cakra etaṁ divi preṅkhaṁ hiraṇyayaṁ çubhe kam*) (VII.87.5) и перевёрнутое дерево (अबुध्ने वरुणो वनस्यो अर्ध्वं स्तूपं ददते नीचीना स्थुर् उपरि बुध्न एषाम् *abudhne varuṇo vanasyo ardhvaṁ stūpaṁ dadate nīcīnā sthur upari budhna eṣām*) (I.24.7) и почему они вместе с Митрой обладают множеством петель (ता भूरिपाशाव् *tā bhūripāçāv*) (VII.65.3).[1]

А.С.Майданов предлагает начать выяснение прототипов образов Адитьев с определения референтов Варуны и Митры как наиболее известных представителей этого класса сверхъестественных существ, затем экстраполировать полученные результаты на всю группу и уже после этого определить денотат называемой их матерью Адити.[2] Сначала исследователь приводит два варианта объяснения возможной физической основы образов Митры и Варуны – это соответственно день и ночь (Ж.Дюмезиль[3]) или дневное небо и присущий ему солнечный свет и ночное небо и характеризующие его

[1] [107]. С. 12-13.
[2] [107]. С. 14.
[3] [52]. С. 42 и 64.

тьма и сияние звёзд (С.Бхаттачарджи)[1]; затем учёный упоминает

[1] [107]. С. 14. Уже в пояснении к одному из гимнов Тайттирийасамхиты Митра и Варуна описываются как связанные с днём и ночью соответственно (II.1.7.3-4). В Шатапатхабрахмане Митра и Варуна понимаются как угасающее и ярко горящее пламя (II.3.2.10 и 12) или периоды убывающей и растущей луны (II.4.4.18) или выдох и вдох (VIII.4.2.6). У средневекового индийского комментатора РВ Сайаны (XIV в.) Митра обозначает день, а Варуна заходящее солнце: [X]. P. 58 and 59. У Р.Рота прототипом Митры является небесный свет или день или полуденное солнце, а Варуны – ночное небо, но в то же время свет вообще и всеохватывающее небо: [160]. S. 70 und 73; [X]. P. 70 and 75; [177]. S. 21. Anm. По А.Куну, Варуна – это покрытое звёздами ночное и/или облачное небо: [92a]. S. 10. У М.Мюллера Варуна символизирует ночь и тьму или ночное небо и вечер, а Митра – день и свет: [125]. С. 58; [126] . P. 496-497; [129]. С. 350 и 352; [XIV]. P. 239; [131]. С. 49. Этой же точки зрения придерживается В.Ф.Миллер, который однако в другом месте рассматривает Варуну как божество нравственного закона, права и справедливости: [115]. С. 300; [114]. С. 28. У А.Хиллебрандта Варуна обозначает всеохватывающее небо, одним из аспектов которого является ночь, а Митра – солнце: [177]. S. 4-7. К нему присоединяются Шрёдер ([148]. S. 60 und 62.), А.А.Макдонелл ([108]. P. 27-30.) и Д.Д.Косамби ([86]. С. 91.). Даже до сих пор некоторые герменевты считают день и ночь одним из аспектов Митры и Варуны: [193]. С. 51. У Л.Б.Г.Тилака Варуна и Митра символизируют длящиеся по шесть месяцев полярные тьму и свет: [175]. P. 286. Из общего ряда выбивается трактовка Ф.Боллензена, который производит термин मित्र *mitra* от глагольного корня स्मि *-smi-* hell sein/strahlen, переводит как Glanz и утверждает, что первоначально он был именем общеарийского бога солнца, а потом стал обозначать солнечный свет; термин वरुण *varuṇa* учёный выводит из глагольного корня वर्/वस् *-var/vas-* strahlen, переводит как glanzend/scheinend/leuchtend и считает, что он означает дневной свет: [13]. S. 503-506. Т.Бенфей видит в Варуне божество воздушного моря с дыханием-ветром ([XI]. Anm. 168 und 171.), хотя в другом месте называет его богом неба с солнцем-глазом ([XI]. Anm. 433.), а также богом ночного неба ([XIII]. Anm. 1267.). По А.Рославскому-Петровскому, Варуна является божеством надзвёздного пространства ([157]. С. 31.). А.Людвиг называет Митру богом дневного солнца ([102]. S. 26.) или просто солнца ([103]. S. 51.). По Г.Ольденбергу, изначально Митра – это бог солнца, а Варуна – бог луны, однако их мифологические образы уже достаточно отделились от своих натуралистических прототипов и стали обозначать сияющих небесных царей ([147]. S. 48, 50-51, 93, 189-191 und 211; [148]. S. 62-63; [149]. S. 474-475.); Митра в РВ становится воплощением договоров и дружественных союзов и поэтому его имя переводится как "союзник" или "друг" ([147]. S. 186. Anm. 1.). Пишель считает Варуну божеством моря ([148]. S.50 und 55.), из которого утром выходит и в которое вечером погружается солнечный бог Митра ([148]. S. 57-58. Anm. 4.). Д.Н.Овсянико-Куликовский расценивает натуралистическую трактовку образов Варуны и Митры как ошибочную и рассматривает их как персонификации различных идеальных аспектов власти (нравственного закона, социальной справедливости, общественного согласия,

мнение американского историка астрономии Э.Краппа о том, что Митру в частности ошибочно отождествлять с каким-либо материальным феноменом и в т.ч. со светом, потому что он олицетворяет порождающий жизнь трансцендентный дух[1]; А.С.Майданов не принимает этих гипотез, но видит их ценность в том, что они с натуралистической точки зрения устанавливают связь Варуны с тёмным началом и Митры – со светлым, а с этической соотносят их соответственно с пугающим и добрым.[2]

Следуя разработанной им методике (см. главу I), учёный предлагает определить предметную область, в которую могут входить прототипы Адитьев, и найти в ней элементы реалистического содержания; он относит к числу таковых упоминания о пребывании сидения Митры, Арьямана и Варуны на небе (द्युक्षं *dyukšaṁ*) (द्युक्षं मित्रस्य सादनम् अर्यम्णो वरुणस्य च *dyukšaṁ mitrasya sādanam aryamṇo varuṇasya ca*) (I.136.2) или о нахождении на небе (द्युक्षम् *dyukšam*) Арьямана и Бхаги (I.136.6) или о восхождении Варуны на небосвод (नाकमारुहन् *nākamāruhan*) (VIII.41.8); по словам А.С.Майданова, можно даже сузить предметную область до пределов ночного неба, поскольку Адитьи в целом описываются как сверкающие сквозь многие ночи (पूर्विर् अति क्षपः *pūrvir ati kšapaḥ*) (X.77.2), а Варуна прокладывает (ночной) путь солнцу (वरुणश् चकार सूर्याय पन्थाम् *varuṇaç cakāra sūryāya panthām*) (I.24.8; см. также VII.87.1) и управляет движением яркого (луны) (वरुणस्य व्रतानि चन्द्रमा नक्तमेति *varuṇasya vratāni candramā naktameti*) (I.24.10).[3] Т.о., по мнению толкователя, прототипами Адитьев являются объекты ночного неба; причём это явно не созвездия, поскольку принадлежащий к этой группе

справедливого распределения благ) ([142]. С. 287-306; [140]. С. 681-682.); однако исследователь при этом указывает, что изначально Варуна является богом неба ([135]. С. 106; [138]. С. 163 и 170.). Подобной трактовки придерживается и З.А.Рагозина ([155]. С. 152.), говорящая об уже далеко зашедшем процессе одухотворения этого натуралистического божества ([155]. С. 154.); Митру же она понимает либо как солнце, либо как свет вообще, либо как управляющую светилом и стоящую за ним силу ([155]. С. 161.).

[1] [107]. С. 14.

[2] [107]. С. 15.

[3] [107]. С. 15-16. Так же понимает образ Чандры А.Хиллебрандт: [177]. S. 23.

персонажей Савитар представляет собою одно из солярных божеств, и, кроме того, Варуна описывается как чётко ограниченный единичный объект – белая капля (द्रप्सो न श्वेतो *drapso na çveto*) (VII.87.6).[1] Ключевыми для определения референта Митры и Варуны учёный считает сообщения РВ, в которых они описываются как находящиеся над землёю и огромным высоким небом не моргающие (प्रोरोर् मित्रावरुणा पृथिव्याः प्र दिव ऋष्वाद् बृहतः । अनिमिषं *proror mitrāvaruṇā pṛthivyāḥ pra diva ṛṣvād bṛhataḥ / animišaṁ*) (VII.61.3) Цари Света с самым ярким блеском (ता हि श्रेष्ठवर्चसा राजाना *tā hi çreṣṭhavarcasā rājānā*) (V.65.2) – по словам А.С.Майданова, ровный свет планет в отличие от неравномерного свечения звёзд точно отражается именованием Митры и Варуны не моргающими (अनिमिषं *animišaṁ*), а самыми яркими (श्रेष्ठवर्चसा *çreṣṭhavarcasā*) среди планет солнечной системы после луны являются утренняя звезда или Венера перед восходом солнца и вечерняя звезда или та же Венера после захода солнца; т.е. прототипом двойственного и в то же время единого образа Митры-Варуны (मित्रावरुणा *mitrāvaruṇā*) (двойств.число) выступает планета Венера.[2] Как отмечает исследователь, последняя предшествует утром солнечному рассвету и вечером видима на протяжении какого-то времени после исчезновения солнца – именно поэтому авторы гимнов говорят о том, что хотят служить Митре и Варуне поклонениями и призываниями на восходе солнца (प्रति वां सूर उदिते विधेम नमोभिर् मित्रावरुणोत हव्यैः *prati vāṁ sūra udite vidhema namobhir mitrāvaruṇota havyaiḥ*) (VII.63.5) или что Митра и Варуна помещают солнце на небо (मित्रावरुणा सूर्यम् आ धत्थो दिवि *mitrāvaruṇā sūryam ā dhattho divi*) (V.63.7) или что Сурья поднимается в светлый океан и Адитьи – Митра, Арьяман и Варуна – открывают для него пути (आ सूर्यो अरुहच् छुक्रम् अर्णः । यस्मा आदित्या अध्वनो रदन्ति मित्रो अर्यमा वरुणः *ā sūryo aruhac chukram arṇaḥ / yasmā ādityā adhvano radanti mitro aryamā varuṇaḥ*) (VII.60.4) или что солнце принимает цвет Митры и Варуны в основании неба (तन् मित्रस्य वरुणस्य सूर्यो रूपं कृणुते द्योर् उपस्थे *tan mitrasya varuṇasya sūryo rūpaṁ kṛṇute dyor upasthe*) (I.115.5) и поднимается как глаз этих двух Сияющих Сил (उद् वां चक्षुर् वरुण देवयोरेति सूर्यस् *ud vāṁ cakšur varuṇa*

[1] [107]. С. 16.
[2] [107]. С. 16-17.

devayoreti sūryas) (VII.61.1).[1] Наконец, А.С.Майданов приводит сообщения источника о том, что Варуна обнял ночи и волшебной силой спрятал зори и в то же время оставался видимым всеми (स क्षपः परि षस्वजे न्युस्रो मायया दधे स विश्वं परि दर्शतः *sa kšapaḥ pari šasvaje nyusro māyayā dadhe sa viçvaṁ pari darçataḥ*) (VIII.41.3), а также о том, что он сделал себе светлые наряды чёрными – здесь, якобы, речь идёт о смене света вечерней зари ночною тьмой (यः श्वेतान् अधि निर्णिजश् चक्रे कृष्णनतु *yaḥ çvetān adhi nirṇijaç cakre kṛšṇananu*) (VIII.41.10); отсюда учёный делает вывод о том, что Варуна был олицетворением вечерней звезды или Венеры после заката солнца; толкователь полагает, что такое отождествление подтверждается значением слова वरुण *varuṇa*, происходящего от глагольного корня वर् *–var–* "закрывать/ завесить/ покрывать" – т.е. Варуна как вечерняя звезда становился видимым на небе после ухода солнца и тем самым закрывал или заканчивал день; тогда Митра должен обозначать утреннюю звезду или предрассветное появление Венеры.[2] Согласно реконструкции А.С.Майданова, первоначально арии рассматривали утреннюю и вечернюю формы этой планеты как два разных объекта и поэтому персонифицировали их в виде двух отдельных образов Митры и Варуны; однако потом они осознали единство проявлений Венеры утром и вечером и в результате сформировали для её обозначения двуединое имя Митры-Варуны.[3]

Учёный указывает, что такое понимание позволяет понять сообщение РВ, в котором Варуна описывается прямо держащим в бездонном пространстве верхушку дерева с направленными вниз и имеющими основание наверху лучами ветвей (अबुध्ने वरुणो वनस्यो अर्ध्वं स्तूपं ददते नीचीना स्थुर् उपरि बुध्न एषाम् *abudhne varuṇo vanasyo ardhvaṁ stūpaṁ dadate nīcīnā sthur upari budhna ešām*), которые авторы гимнов просят укорениться в них (अस्मे अन्तर् निहिताः केतवः स्युः *asme antar nihitāḥ ketavaḥ syuḥ*) (I.24.7); А.С.Майданов выступает против принятого сторонниками космогонической интерпретации мифов памятника истолкования данного стиха как описания мирового дерева и считает,

[1] [107]. С. 17.
[2] [107]. С. 17 и 21.
[3] [107]. С. 13 и 18-20.

что таким образом изображается, как восходящие поочерёдно Венера (Варуна) и солнце посылают вниз на землю свой свет.[1] По словам исследователя, их появление на небе может описываться и по-другому – как подъём Варуны и Митры на восходе солнца по воспламенении утренней зари на золотой трон с металлической колонной (हिरण्यरूपम् उषसो व्युष्टाव् अयस्थूणम् उदिता सूर्यस्य । आ रोहथो वरुण मित्र गर्तम् *hiraṇyarūpam ušaso vyuštāv ayasthūṇam uditā sūryasya / ā rohatho varuṇa mitra gartam*) (V.62.8).[2]

А.С.Майданов переходит далее к объяснению сообщений памятника о многочисленных петлях Митры-Варуны (ता भूरिपाशाव् *tā bhūripāçāv*) (VII.65.3) и о наличии у Варуны золотых качелей на небе (वरुणश् चक्र एतं दिवि प्रेङ्खं हिरण्ययं शुभे कम् *varuṇaç cakra etaṁ divi preṅkhaṁ hiraṇyayaṁ çubhe kam*) (VII.87.5); по мнению толкователя, их можно понять при сопоставлении с наблюдением за движением Венеры по своей орбите (деференту) относительно солнца: планета при этом систематически отклоняется от своего пути к западу и востоку и в моменты элонгаций или своего наибольшего удаления от солнца на восток и запад становится видимой после захода солнца в свете вечерней зари, затем вновь приближается к светилу и исчезает в его сиянии, потом удаляется от него и вновь становится видимой в лучах утренней зари незадолго перед рассветом солнца; эти колебательное движение (эпицикл) Венеры повторяется постоянно и поэтому его можно сравнить с раскачиваниями маятника (или качелей, प्रेङ्खं *preṅkhaṁ*) или описать как петлю (многие петли, भूरिपाशाव् *bhūripāçāv*).[3] По словам исследователя, образ силка или петли (पाश *pāça*) употребляется древневедическими поэтами как синонимическое обозначение греха,

[1] [107]. С. 22. Т.Бенфей видит в वनस्यो *vanasyo* солнечный свет, а под бездонным пространством (अबुध्ने *abudhne*) подразумевает воздух: [XI]. S. 33 und Anm. 151-152. Так же и А.Хиллебрандт под верхушкой дерева (वनस्यो स्तूपं *vanasyo stūpaṁ*) понимает солнце ([177]. S. 22. Anm. 2; такого же мнения придерживается З.А.Рагозина ([155]. С. 156.). Ф.Б.Я.Кёйпер в видах проведения своей космогонической теории искажает значение термина स्तूपं *stūpaṁ* переводом его как "корень" и находит в данном стихе описание того, как Варуна в нижнем мире Хаоса держит корнями вверх перевёрнутое мировое дерево ([83]. С. 159 и 186-187. Прим. 31.).

[2] [107]. С. 22-23.

[3] [107]. С. 23-25. Ф.Б.Я.Кёйпер полагает, что сюжет о качании или колыхании (ईङ्खयन्ते

который опутывает человека и снять который просят именно Варуну (I.24.15).[1]

Астрономическая интерпретация персонажей Варуны и Митры А.С.Майданова является несомненным достижением натуралистической школы истолкования РВ за последнее столетие её существования. Однако она основана на некорректном – узком и выборочном – лексико-синтаксическом и контекстуальном анализе, на недопустимом совмещении в теологическом анализе противоречивых – материалистической и нравственно-этической – парадигм и использует псевдохронологическое дробление текста памятника и поэтому не может быть принята.

Прежде всего, мы не можем вслед за А.С.Майдановым согласиться с мнениями тех герменевтов, которые соотносят исключительно Варуну с тьмою и угрозой, а Митру – лишь со светом и добром. Первый из них в равной степени является детерминантом как тёмных, так и светлых феноменов; в то же время второй имеет некоторые атрибуты, корректирующие его функцию Друга (मित्र *mitra*). Так, Варуна не только устанавливает закономерности движения чего-то яркого ночью (वरुणस्य व्रतानि चन्द्रमा नक्तमेति *varuṇasya vratāni candramā naktameti*), но и пролагает путь Сурье (वरुणश् चकार सूर्याय पन्थाम् *varuṇaç cakāra sūryāya panthām*) (I.24.8); и нет никаких доказательств того, что в последнем случае речь идёт именно о ночном пути светила, как то пытается показать А.С.Майданов. Варуна не только обнимает ночи и волшебной силой прячет зори и при этом остаётся всеми видимым (स क्षपः परि षस्वजे न्युस्रो मायया दधे स विश्वं परि दर्शतः *sa kšapaḥ pari šasvaje nyusro māyayā dadhe sa viçvaṁ pari darçataḥ*) (VIII.41.3), но и взращивает сразу три утренние зари (उषस् तिस्रो अवर्धयन् *ušas tisro avardhayan*) (VIII.41.3). Сообщение же о том, что Варуна сделал себе светлые наряды чёрными (यः श्वेतान् अधि निर्णिजश् चक्रे कृष्णन् *yaḥ çvetān adhi nirṇijaç cakre kṛšṇan*) (VIII.41.10), самый известный немецкий переводчик РВ К.Гельднер

īnkhayāvahai) мистика в корабле (नावं *nāvaṁ*) на волнах океана (समुद्र *samudra*) как на качелях (प्रेङ्ख *prenkha*) (VII.88.3 и 4) является описанием переживаемого человеком экстрасенсорного воспоминания о своей пренатальной жизни в околоплодной жидкости матки ([83]. С. 130.).

[1] [107]. С. 25.

переводит по-другому – Der die weissen, die schwarzen zum Mantel sich gemacht hat – что подтверждает наше истолкование.[1]

Производимое А.С.Майдановым совмещение в теологическом анализе образа Варуны натуралистической (Венера) и этической (каратель людей за грехи) трактовок мы считаем явно ошибочным. По мнению ряда герменевтов, связанное с данным персонажем этическое учение настолько замечательно, что его можно поставить в один ряд с библейским.[2] Варуна ищет сотворившего грех и поражает его своим разящим смертельным оружием (मा नो वधैर् वरुण ये त इष्टावेनः कृण्वन्तम् भ्रीणन्ति *mā no vadhair varuṇa ye ta iṣṭāvenaḥ kṛṇvantam bhrīṇanti*) (II.28.7) и в этом смысле является угрожающим – именно поэтому Божественную Волю (अग्नि *agni*)[3] просят спасти авторов гимнов от злобности этой великой Силы Света (स नस्त्रासते वरुणस्य धूर्तेर् महो देवस्य धूर्तेः *sa nastrāsate varuṇasya dhūrter maho devasya dhūrteḥ*) (I.128.7). Однако то же самое можно сказать и о Митре – источник описывает их общие с Варуной не имеющие яркости и чуда злые силы, преследующие неистинность людей (वां न यासु चित्रं ददृशेन यक्षं । द्रुहः सचन्ते अनृता जनानां *vāṁ na yāsu citraṁ dadṛçena yakšaṁ / druhaḥ sacante anṛtā janānāṁ*) (VII.61.5). Человек должен осознать своё неправильное поведение и накладываемое на него в результате этого наказание (प्र व एको मिमय भूर्यागो यन् मा पितेव कितवं शशास *pra va eko mamaya bhūryāgo yan mā piteva kitavaṁ çaçāsa*) (II.29.5), раскаяться перед Силой Света в своих сознательных и бессознательных ошибках и просить Её распустить узел своих грехов (यद् वा घा सत्यम् उत यन् न विद्म । सर्वा ता वि ष्य देवा *yad vā ghā satyam uta yan na vidma / sarvā tā vi šya devā*) (V.85.8).

А.С.Майданов утверждает, что этическая функция Варуны напрямую связана с астрономическим пониманием его как персонификации Венеры и с наблюдением за её эпициклическим

[1] [IV]. С. 698. А.Хиллебрандт предлагает несколько иной перевод – Welcher die umhüllten weissen und die schwarzen schuf: [177]. S. 23.

[2] В частности см. работу Хольцманна: [181]; [22]. С. 298. Прим. 50. Об этом же говорит С.Радхакришнан: [156]. С. 87. У А.И.Введенского Варуна выступает как нравственный свет или совесть человека и святая воля: [22]. С. 293. У Ф.Ф.Фортунатова Варуна рассматривается как наказывающий за грехи верховный судья: [165]. С. 89.

[3] [189]. P. 56-64, 353-355 and 358-420.

(петлеобразным) вращением по своему деференту. Мы не находим в РВ доказательств планетарной природы прототипа персонажа Варуны и считаем, что образ петли (पाश *pāça*) используется потому, что она (как и грех) ограничивает существование попавшего в неё – именно поэтому автор гимна просит Варуну снять с него узость (восприятия) как верёвку (दामेव वि मुमुग्ध्यंहो *dāmeva vi mumugdhyaṁho*) (II.28.6).

Изучение текста памятника показывает неадекватность идентификации данной фигуры как персонификации вечернего сумеречного свечения Венеры – последнее не может описываться как единственное царящее сиянием над светом (य एको वस्वो वरुणो न राजति *ya eko vasvo varuṇo na rājati*) (I.143.4) и уж тем более не может именоваться освещающим ярким блеском две широкие и огромные (половины мироздания) и уподобляться при этом вечному пламени (य उर्वी महिना विभात्यजरो न शोचिषा *ya urvī mahinā vibhātyajaro na çociṣā*) (VI.68.9).

Кроме того, ряд сообщений РВ невозможно понять с позиций астрономического истолкования фигур Варуны и Митры – например, когда автор гимна предполагает спрятаться в их сердце (आ वो हार्दि व्ययेयम् *ā vo hārdi vyayeyam*) (II.29.6); или когда он говорит, что вдали от Варуны не может быть и мгновения (त्वदारे निमिषश्चनेशे *tvadāre nimiṣaççaneçe*) (II.28.6); или когда поэт думает о своём путешествии внутрь Варуны (उत स्वया तन्वा सं वदे तत् कदा न्वन्तर् वरुणे भुवानि *uta svayā tanvā saṁ vade tat kadā nvantar varuṇe bhuvāni*) (VII.86.2) или напоминает о состоявшемся посещении его дома (वरुण जगमा गृहं ते *varuṇa jagamā gṛhaṁ te*) (VII.88.5).

А.С.Майданов считает эпитет Варуны и Митры "не моргающие" (अनिमिषं *animiṣaṁ*) (см. выше) отражением равномерного свечения Венеры. Однако в РВ есть стих, в котором оба эти персонажа называются моргающими, но при этом продолжающими смотреть наблюдателями (नि चिन् मिषन्ता निचिरा नि चिक्यतुः *ni cin miṣantā nicirā ni cikyatuḥ*) (VIII.25.9) – т.о. умение Варуны и Митры не моргать (अनिमिषं *animiṣaṁ*) и даже при моргании продолжать наблюдение (नि चिन् मिषन्ता निचिरा नि चिक्यतुः *ni cin miṣantā nicirā ni cikyatuḥ*) указывает не на ровный и не колеблющийся свет планеты Венеры вечером и утром, а на функцию постоянного слежения за происходящим в мире.

Но есть ещё одно обстоятельство, которое не позволяет принять ни разработанную А.С.Майдановым астрономическо-

этическую, ни предлагаемую другими экзегетами сугубо этическую интерпретацию фигуры Варуны в РВ – это наличие в источнике большого числа не учитываемых этими исследователями указаний на психологическую природу денотата данного религиозно-мифологического персонажа. Так, в приведённом нами выше стихе Варуна именуется подобно яркому пламени освещающим две широкие и огромные (половины мироздания) (य उर्वी महिना विभात्यजरो न शोचिषा *ya urvī mahinā vibhātyajaro na çocišā*) – но делает он это силою воли (क्रत्वा *kratvā*) (VI.68.9).[1] Он находит сотворившего грех, поражает его смертельным оружием (मा नो वधैर् वरुण ये त इष्टावेनः कृण्वन्तम् भ्रीणन्ति *mā no vadhair varuṇa ye ta iṣṭāvenaḥ kṛṇvantam bhrīṇanti*) и заставляет уйти прочь от света (मा ज्योतिषः प्रवसथानि गन्म *mā jyotišaḥ pravasathāni ganma*) (II.28.7) – но речь здесь идёт о Свете Истины, господином которой он называется вместе с Митрой (ऋतस्य ज्योतिषस् पती मित्रावरुणा *ṛtasya jyotišas patī mitrāvaruṇā*) (I.23.5). Они вместе с Божественной Волей (अग्नि *agni*) порождают Истину мыслями и при этом описываются как обладатели наилучшего блеска, совершенной силы и царящие сиянием и правдой надо Словом Бога (ते श्रेष्ठवर्चसस्त । सुक्षत्रासो वरुणो मित्रो अग्निर् ऋत धीतयो वक्मराजसत्याः *te çreṣṭhavarcasasta / sukšatrāso varuṇo mitro agnir ṛta dhītayo vakmarājasatyāḥ*) (VI.51.10). Упоминаемые в РВ Истину (ऋत *ṛta*) и Свет (ज्योतिर् *jyotir*) надо понимать именно в психологическом ключе, поскольку в памятнике утверждается, что автор гимна получает от Бога или Отца (पितुष् *pituš*) Мудрость или Ум Истины (मेधां ऋतस्या *medhāṁ ṛtasyā*) и в результате этого достигает духовного просветления или рождается как Сияющий Гносис (अहं सूर्य इवाजनि *ahaṁ sūrya ivājani*) (अहं इद्धि पितुष् परि मेधां ऋतस्या जग्रभ अहं सूर्य इवाजनि *ahaṁ iddhi pituš pari medhāṁ ṛtasyā jagrabha ahaṁ sūrya ivājani*) (VIII.6.10). В этом случае сообщение о прокладывании Варуной пути для Сурьи (वरुणश् चकार सूर्याय पन्थाम् *varuṇaç cakāra sūryāya panthām*) (см. выше) приобретает душевное

[1] Как указывает Ш.А.Гхош, термин क्रतु *kratu* означает не просто "разум" или "интеллект" (как это, например, наблюдается у Сайаны и Т.Я.Елизаренковой), но силу или способность ума достигать поставленной цели посредством эффективного действия – т.е. волю; именно поэтому оно происходит от глагольного корня कर् *-kar-* "делать/ создавать/ творить" и родственно древнегреческому kratos "сила/ власть": [189]. P. 59.

значение и указывает на его функцию помощника духовного просветления человека. Имменно поэтому Варуна и Митра силою гностического Разума делают сознательным не сознающего, вдувают в него порождающую совершенное сознание Волю и т.о. преодолевают ограниченность или узость человеческого мировосприятия и существования (इमे मित्रो वरुणो अचेतसं चितयन्ति दक्षैः । अपि क्रतुं सुचेतसं वतन्तस् *ime mitro varuṇo acetasaṁ citayanti dakšaiḥ / api kratuṁ sucetasaṁ vatantas*) (VII.60.6). Поэтические озарения поклоняющихся прорываются к ним через твердыни бессознательного в умах людей и достигают их чистого Разума (Гносиса) (अधा हि काव्या युवं दक्षस्य पूर्भिर् । नि केतुना जनानां चिकेथे पूतदक्षसा *adhā hi kāvyā yuvaṁ dakšasya pūrbhir / ni ketunā janānāṁ cikethe pūtadakšasā*) (V.66.4).

А.С.Майданов утверждает, что описание подъёма Варуны и Митры на восходе солнца по воспламенении утренней зари на золотой трон с металлической колонной (हिरण्यरूपम् उषसो व्युष्टाव् अयस्थूणम् उदिता सूर्यस्य । आ रोहथो वरुण मित्र गर्तम् *hiraṇyarūpam ušaso vyuštāv ayasthūṇam uditā sūryasya / ā rohatho varuṇa mitra gartam*) (см. выше) является изображением утреннего появления Венеры и последующего солнечного рассвета. Однако изучение дополнительных связанных с этим сюжетом данных доказывает ошибочность такого истолкования. Всё действие разворачивается в психическом мире человека, поскольку золотые места сидения Митры-Варуны автор гимна видит силами прозрения (मित्रावरुणाव् युवोर् इत्थाधि सद्मस्व् अपश्याम हिरण्ययम् ॥ धीभिश् चन मनसा *mitrāvaruṇāv yuvor itthādhi sadmasv apaçyāma hiraṇyayam // dhībhiç cana manasā*) (I.139.2), а сам трон (गर्तम् *gartam*) поэт создаёт мыслью в форме устремлённой вверх и удерживаемой там силы видения (यो वां गर्तं मनसा तक्षदेतमूर्ध्वां धीतिं कृणवद् धारयच्च *yo vāṁ gartaṁ manasā takšadetamūrdhvāṁ dhītiṁ kṛṇavad dhārayacca*) (VII.64.4); находящийся на троне мёд, которого хотят вкусить люди (वा सनेम मध्वो अधिगर्त्यस्य *vā sanema madhvo adhigartyasya*) (V.62.7), несомненно символизирует сладость контакта с Божественным Светом (मधुना दैव्येन *madhunā daivyena*) (III.8.1). Не менее важен и образ удерживающей трон золотой металлической колонны (हिरण्यरूपम् अयस्थूणम् गर्तम् *hiraṇyarūpam ayasthūṇam gartam*), потому что она представляет собой яркое сияние (हिरण्यनिर्णिग् अयो अस्य स्थूणा वि भ्राजते *hiraṇyanirṇig ayo asya sthūṇā vi*

bhrājate) (V.62.7) и на самом деле состоит из тысячи несущих энергию Варуны и Митры колонн (क्षत्रम् सहस्रस्थूणम् बिभृथः सह द्वौ *kšatram sahasrasthūnam bibhrthah saha dvau*) (V.62.6) или идее-сил Гносиса (सहस्रेता मनसो रेतः *sahasraretā manaso retaḥ*) (IV.5.3; X.129.4). Примечательно, что именно из 1000 коней[1] состоит свет Сурьи и они исходят из того места, где абсолютная и нерушимая Истина Митры-Варуны скрыта другой относительной истиной (ऋतेन ऋतम् अपिहितं ध्रुवं वां सूर्यस्य यत्र विमुचन्त्य् अश्वान् । दश शता तस्थुस् *ṛtena ṛtam apihitaṁ dhruvaṁ vāṁ sūryasya yatra vimucanty açvān / daça çatā tasthus*) – таким предстаёт видению мистика это Единое, лучшая из Светоносных Форм (तद् एकं देवानां श्रेष्ठं वपुषाम् अपश्यम् *tad ekaṁ devānāṁ çreš̥ṭhaṁ vapušām apaçyam*) (V.62.1). Сам Сияющий (सूर्य *sūrya*) в РВ обозначает не физическое солнце, а блистательную Душу всего движущегося и неподвижного (सूर्य आत्मा जगतस् तस्थुषश्च *sūrya ātmā jagatas tasthušaçca*) (I.115.1), а Загорающаяся Заря (उषसो व्युष्टाव् *ušaso vyuš̥ṭāv*) – охватывающее людей Дыхание Жизни (जीवो असुर् नः आगाद् *jīvo asur naḥ āgād*) (I.113.16), как подметил ещё М.Мюллер.[2] Они прогоняют Тьму Бессознательного (तमः अवयुनं *tamaḥ avayunaṁ*) (VI.21.3) и с наступлением духовного Просветления (उषस् *ušas*) и восходом Гностического Солнца (सूर्य *sūrya*) Светоносный Господь раскрывает врата человеческого восприятия (आयत्या उषसो । उत् स्वर् गाद् वि दुरो मानुषीर् देव आवः *āyatyā ušaso / ut svar gād vi duro mānušīr deva āvaḥ*) (V.45.1). Авторы гимнов осознают, что несут в себе ярко сверкающего при восходе любовника духовного Просветления или душу, вскрывают свои внутренние врата и приветствуют восторженными криками явившееся им Сияние Гносиса (उषो न जारो विभावोस्रः । त्मना वहन्तो दुरो व्यृ ऋण्वन् नवन्त विश्वे स्वर्दृशीके *ušo na jāro vibhāvosraḥ / tmanā vahanto duro vy ṛṇvan navanta viçve svardṛçīke*) (I.69.9-10).

Как утверждает А.С.Майданов, стих с описанием Варуны, держащего в бездонном пространстве верхушку дерева с направленными вниз ветвями (अबुध्ने वरुणो वनस्यो अर्ध्वं स्तूपं ददते नीचीना स्थुर् उपरि बुध्न एषाम् *abudhne varuṇo vanasyo ardhvaṁ stūpaṁ dadate nīcīnā*

[1] Обозначающий коня термин अश्व *açva* в нашем источнике символизирует ментальную силу или энергию (ओजसो मन्योर् *ojaso manyor*) (X.73.10).

[2] [124]. P.20.

sthur upari budhna eṡām) (см. выше), является изображением последовательного восхода Венеры и солнца и посылании ими вниз своего света. Однако такая реконструкция основывается на сознательном суживании герменевтом непосредственного контекста исследования и поэтому не может быть принята. Так, учёный приводит вторую часть разбираемого сообщения с просьбой авторов гимнов об укоренении в них лучей (अस्मे अन्तर् निहिताः केतवः स्युः *asme antar nihitāḥ ketavaḥ syuḥ*) (см. выше) только для того, чтобы доказать солярную природу упоминаемого в первой части дерева (वन *vana*). При этом он фактически игнорирует приводимое им же указание источника на то, что лучи (केतवः *ketavaḥ*) проникают внутрь человека (अस्मे अन्तर् निहिताः स्युः *asme antar nihitāḥ syuḥ*). Точно также А.С.Майданов не придаёт никакого значения эпитету Варуны पूतदक्षः *pūtadakšaḥ* "обладающий чистым разумом" (I.24.7).[1] А ведь оба этих факта самым непосредственным образом связаны с описанием того, как поэтические озарения (केतुना *ketunā*)[2] авторов гимнов прорываются к Митре-Варуне через твердыни бессознательного в умах людей и достигают их чистого Разума (अधा हि काव्या युवं दक्षस्य पूर्भिर् । नि केतुना जनानां चिकेथे पूतदक्षसा *adhā hi kāvyā yuvaṁ dakšasya pūrbhir / ni ketunā janānāṁ cikethe pūtadakšasā*)

[1] При интерпретации термина दक्ष *dakša* мы следуем Ш.А.Гхошу, который производит его от корня दक्ष् *-dakš-* "быть знающим/способным" и сопоставляет с древнегреческим doxa "мнение/суждение" и dexios "умный/ловкий"; также он указывает на семантическую связь глагольной основы दक्ष् *-dakš-* с корнем दश् *-daç-* и через него с латинским doceo "я учу" и древнегреческими dokeo "я думаю/сужу/считаю" и dokazo "я наблюдаю/придерживаюсь мнения", а также с корнем दिश् *-diç-* и через него с древнегреческим deiknumi "показывать/учить"; т.о. он приходит к выводу, что दक्ष *dakša* означает "проницательность/умение распознавать/суждение/сила мысли различать":[189]. P. 67-68.

[2] Ш.А.Гхош понимает под केतु *ketu* постоянно возрастающее духовное пробуждение и духовные импульсы человека или его восприятие или воспринимающее видение в ментальном сознании, в особенности восприятие Божественного Света (दैव्य केतु *daivya ketu*): [189]. P. 96 and 129. Такая интерпретация подтверждается сообщением М.Мюллера о том, что термин केतु *ketu* происходит от глагольного корня चि *-ci-* "to perceive": [XIV]. P. 201. Известный французский ригведолог Л.Рену видит в केतु *ketu* духовное озарение или вдохновение: [35]. С. 92. Прим. 3. Его трактовку принимает в своём переводе Т.Я.Елизаренкова.

(см. выше). Т.о. при разборе данной герменевтической ситуации мы наблюдаем применение характерного для натуралистической школы интерпретации РВ метода некорректного – узкого и выборочного – контекстуального анализа.

То же самое происходит и в случае с истолкованием упоминания в памятнике золотых качелей Варуны на небе (वरुणश् चक्र एतं दिवि प्रेङ्खं हिरण्ययं शुभे कम् *varuṇaç cakra etaṁ divi preṅkhaṁ hiraṇyayaṁ çubhe kam*) (см. выше) как описания эпициклического движения Венеры по деференту. А.С.Майданов приводит стих РВ с сообщением о том, что в высшей степени исполненный Света мистик (वसिष्ट *vasiṣṭha*) садится вместе с с Варуной на корабль, они выводят его на середину океана и движутся по поверхности вод как на блестящих качелях (आ यद् रुहाव वरुणश्च नावं प्र यत् समुद्रमीरयावमध्यम् । अधि यदपां स्नुभिश्चराव प्र प्रेङ्ख ईङ्खयावहै शुभे कम् *ā yad ruhāva varuṇaçca nāvaṁ pra yat samudramīrayāvamadhyam / adhi yadapāṁ snubhiççarāva pra preṅkha īṅkhayavahai çubhe kam*) (VII.88.3) – но только для того, чтобы сравнить раскачивание качелей с петлеобразным ходом планеты по своей орбите.[1] При этом он опять-таки оставляет без внимания прямое указание на то, что автор гимна является соучастником этого действия – а разве может человек летать вместе с Венерой в космосе вокруг солнца? Т.о. перед нами сознательное искажение значения текста, который недвусмысленно говорит о непосредственных неоднократных контактах поэта с Варуной, в процессе которых первый осознаёт тождественность второго Божественной Воле (अग्नि *agni*) (अधा न्वस्य सन्दृशं जगन्वान् अग्नेर् अनीकं वरुणस्य मंसि *adhā nvasya sandṛçaṁ jaganvān agner anīkaṁ varuṇasya maṁsi*) (VII.88.2), посещает его жилище (वरुण जगमा गृहं ते *varuṇa jagamā gṛhaṁ te*) или обширный тысячедверный Гносис (बृहन्तं मानं ससस्त्रद्वारं *bṛhantaṁ mānaṁ sahasradvāraṁ*) (VII.88.5) и проникает внутрь него (उत स्वया तन्वा सं वदे तत् कदा न्वन्तर् वरुणे भुवानि *uta svayā tanvā saṁ vade tat kadā nvantar varuṇe bhuvāni*) (см. выше). Митру-Варуну окружают непрерывными потоками их собственные нескончаемые ментальные энергии (युवोर् अछिद्रा मन्तवो ह सर्गाः *yuvor achidrā mantavo ha sargāḥ*) (I.152.1) – именно они и составляют океан с его водами, по которым

[1] [107]. С. 23-24.

движутся вместе автор гимна и Варуна (प्र यत् समुद्रमीरयावमध्यम् । अधि यदपां स्नुभिश्चराव *pra yat samudramīrayāvamadhyam / adhi yadapāṁ snubhiçcarāva*) (см. выше). Что же касается корабля (नावं *nāvam*), то он состоит из человеческого мышления (नो नावा मतीनां *no nāvā matīnāṁ*) (I.46.7) и речи (वाचम् नावम् *vācam nāvam*) (II.42.1) и создаётся людьми посредством натягивания мыслей (धिय आ तनुध्वं नावमरित्रपरणीं कृणुध्वम् *dhiya ā tanudhvaṁ nāvamaritraparaṇīṁkṛṇudhvam*) (X.101.2).[1] Т.о. и при разрешении данной герменевтической ситуации психологический подход оказывается более адекватным по сравнению с предлагаемым А.С.Майдановым астрономическим.

Возвращаясь к вопросу о том, что Варуна обнимает ночи и волшебной силой прячет зори и при этом остаётся всеми видимым (स क्षपः परि षस्वजे न्युस्रो मायया दधे स विश्वं परि दर्शतः *sa kšapaḥ pari šasvaje nyusro māyayā dadhe sa viçvaṁ pari darçataḥ*), необходимо ещё раз напомнить о том, что тьма и ночь в РВ символизируют Бессознательное и время его господства в человеческой личности (तमः अवयुनं *tamaḥ avayunaṁ*) (см. выше), а день и свет – Сверхсознательное и периоды духовного просветления человека (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*)[2]; в таком случае Варуна лишает видения этого внутреннего Света (मा ज्योतिषः प्रवसथानि गन्म *mā jyotišaḥ pravasathāni ganma*) совершающих неправильные действия на пути самопознания и Богопознания и для них это равносильно поражению смертельным оружием (मा नो वधैर् वरुण ये त इष्टावेनः कृण्वन्तम् भ्रीणन्ति *mā no vadhair varuṇa ye ta išṭāvenaḥ kṛṇvantam bhrīṇanti*) (см. выше).[3] Но параллельно Варуна взращивает три утренних зари (उषस् तिस्रो अवर्धयन् *ušas tisro avardhayan*) (см. выше) – и этот факт никак не объясняется астрономическим истолкованием данного персонажа и не укладывается в неё; а между тем в другом месте он называется содержащим в себе три неба или три земли (तिस्रो द्यावो निहिता अन्तर् अस्मिन्

[1] Подробнее об этом см.: [171]. С. 112-113.

[2] Подробнее об этом см.: [171]. С. 26-29.

[3] Как указывает Ш.А.Гхош, грех в концепции авторов памятника представляет собою препятствие для продвижения к сияющей гностической Истине, т.е. греховность прежде всего является гносеологическим и психологическим понятием: [190]. P. 24. С.Радхакришнан отмечает, что "грех в ведах – это отчуждение от Бога": [156]. С. 87.

तिस्रो भूमी *tisro dyāvo nihitā antar asmin tisro bhūmī*) (VII.87.5); такие сообщения хорошо читаются в рамках предлагаемой Ш.А.Гхошем гипотезы о том, что число 3 в рассматриваемом источнике является мистической формулой обозначения Бога как Бытия–Сознания–Блаженства (सत् चित् आनन्द *sat–cit–ānanda*).[1] Т.о. даже в моменты затемнения личности Варуна не перестаёт готовить её духовное просветление и именно поэтому заставляет двигаться в ночи Сверкающего (वरुणस्य व्रतानि चन्द्रमा नक्तमेति *varuṇasya vratāni candramā naktameti*) (см. выше) или Мощно Сияющую (पुरुश्चन्द्रः *puruçcandraḥ*) Божественную Волю (अग्नि *agni*) (I.27.11).

Всё это естественно согласуется с сообщениями авторов гимнов о том, что они служат Митре и Варуне поклонениями и призываниями на восходе Гносиса (प्रति वां सूर उदिते विधेम नमोभिर् मित्रावरुणोत हव्यैः *prati vāṁ sūra udite vidhema namobhir mitrāvaruṇota havyaiḥ*) или что Митра и Варуна помещают Гносис на небо (मित्रावरुणा सूर्यम् आ धत्थो दिवि *mitrāvaruṇā sūryam ā dhattho divi*) или что Он поднимается в светлый океан и Адитьи – Митра, Арьяман и Варуна – открывают для него пути (आ सूर्यो अरुहच् छुक्रम् अर्णः । यस्मा आदित्या अध्वनो रदन्ति मित्रो अर्यमा वरुणः *ā sūryo aruhac chukram arṇaḥ / yasmā ādityā adhvano radanti mitro aryamā varuṇaḥ*) или что Он предстаёт в формах Митры и Варуны в основании неба (तन् मित्रस्य वरुणस्य सूर्यो रूपं कृणुते द्योर् उपस्थे *tan mitrasya varuṇasya sūryo rūpaṁ kṛṇute dyor upasthe*) и поднимается как глаз этих двух Сияющих Сил (उद् वां चक्षुर् वरुण देवयोरेति सूर्यस् *ud vāṁ cakšur varuṇa devayoreti sūryas*) (см. выше).

Осталось рассмотреть вопрос о небе как местообиталище Адитьев (द्युक्षं *dyukšaṁ*) (см. выше). Однако прежде обратимся к истолкованию А.С.Майдановым свойства Митры, Варуны и Арьямана смачивать шкуру в нижнем лоне (अर्यमा मित्रो वरुणः त्वचं पृञ्चन्त्युपरस्य योनौ *aryamā mitro varuṇaḥ tvacaṁ pṛñcantyuparasya yonau*) (I.79.3) и способности Варуны орошать как почву и хлеба дождём два мира и промежуточное пространство влагой из бочки с отверстием внизу (नीचीनबारं वरुणः कवन्धम् प्र ससर्ज रोदसी अन्तरिक्षं । तेन यवं न वृष्टिर् व्यु् उनत्ति भूम *nīcīnabāraṁ varuṇaḥ kavandham pra sasarja rodasī antarikšaṁ / tena*

[1] [189]. P. 171, 296, 337-338.

yavaṁ na vr̥ṣṭir vy unatti bhūma) (V.85.3) – из-за этого Митру-Варуну просят послать дождь с неба (नो मित्रावरुणोत वृष्टिमव दिव इन्वतं *no mitrāvaruṇota vr̥ṣṭimava diva invataṁ*) (VII.64.2) или заставить излиться последнее дождём (द्यां वर्षयतम् अरुणाम् अरेपसम् *dyāṁ varšayatam aruṇām arepasam*) (V.63.6). По мнению учёного, такие сообщения с точки зрения астрономического истолкования образов Варуны и Митры можно объяснить характеристикой мифологического мышления устанавливать неадекватные взаимосвязи между разнородными физическими явлениями и использовать для её понимания неадекватные парадигмы – т.к. и Венера, и дождевые тучи наблюдаются вверху на небе, то между ними устанавливается вымышленное отношение и вырабатывается фантастическая идея небесных вод.[1] Как утверждает А.С.Майданов, именно с этих позиций можно раскрыть значение описания Варуны как семичастного (वरुणस्य सप्त्यं *varuṇasya saptyaṁ*) или окружённого семью сёстрами (सप्तस्वसा स मध्यमो *saptasvasā sa madhyamo*) или управляющего семью (स सप्तानाम् इरज्यति *sa saptānām irajyati*) (см. выше) – якобы здесь число 7 обозначает семь дождевых рек, у истока которых данный персонаж находится (सिन्धूनामुपोदये *sindhūnāmupodaye*) (VIII.41.2) и которые порождаются семью небесными светилами, персонифицированными в виде семи Адитьев (देवा आदित्या ये सप्त *devā ādityā ye sapta*).[2]

В соответствии со своим планом А.С.Майданов экстраполирует разработанное им астрономическое толкование Митры-Варуны как Венеры на всю группу Адитьев и утверждает, что они все представляют планеты и другие небесные тела и поэтому в памятнике их просят посмотреть вниз на авторов гимнов как дозорных с холма (आदित्या अव हि ख्यताधि कूलादिव स्पशः *ādityā ava hi khyatādhi kūlādiva spaçaḥ*) (VIII.47.11); однако, как признаёт исследователь, с более или менее значительной долей вероятности из всей группы идентифицировать можно только трёх её представителей; т.к. Арьяман чаще всего упоминается в перечислениях сразу после Варуны и Митры

[1] [107]. С. 25-26. См. об этом ещё у А.Хиллебрандта (который, однако, понимает Варуну как небо): [177]. S. 7.
[2] [107]. С. 26-27.

(I.41.1; I.90.1 и 9; I.136.3 и 5; II.38.9; V.41.2; V.46.5; V.67.1 и 3; VI.51.3; VII.38.4; VII.40.4; VII.62.2 и 6; VII.63.6; VII.64.3; VII.66.7, 11 и 12; VIII.25.13; VIII.28.2; VIII.67.2 и 4; VIII.83.2; X.36.1; X.126.2, 3, 4, 5, 6 и 7), то он должен быть Марсом, который является следующим по яркости после Венеры среди планет солнечной системы; далее из-за неоднократного именования Дакши Отцом (दक्षपितॄन् *dakšapitṝn* или दक्षपितरा *dakšapitarā* или दक्षपितरः *dakšapitaraḥ*) (VI.50.2; VI.66.2; VIII.63.10) в нём надо видеть Юпитер, уступающий по интенсивности своего блеска в момент наибольшего приближения к Земле или великого противостояния только Венере и Марсу; референтом ещё одного Адитьи, по А.С.Майданову, выступает солнце, для которого используют образ Савитара или Мартанды: при этом сообщение источника о том, что из восьми родившихся из тела Адити сыновьях (अष्टौ पुत्रासो अदितेर् ये जातास् तन्वस् परि *aštau putrāso aditer ye jātās tanvas pari*) с семерыми она присоединилась к Силам Света или к первому поколению (देवान् उप प्रैत् सप्तभिः *devān upa prait saptabhiḥ*, सप्तभिः पुत्रैर् अदितेर् उप प्रैत् पूर्व्यं युगम् *saptabhiḥ putrair aditer upa prait pūrvyaṁ yugam*), а Мартанду отбросила прочь и снова привела к смерти и к потомству (परा मार्ताण्डम् आस्यत् *parā mārtāṇḍam āsyat*, प्रजायै मृत्यवे त्वत् पुनर् मार्ताण्डम् आभरत् *prajāyai mṛtyave tvat punar mārtāṇḍam ābharat*) (см. выше), герменевт объясняет неуверенностью авторов РВ в правильности причисления солнца как звезды к остальным Адитьям как планетам.[1]

[1][107]. С. 27-28. У Р.Рота Адитьи рассматриваются как боги небесного света и поддерживатели сияющей жизни, присутствующей позади таких материальных явлений как солнце, луна, звезды и заря – но при этом не отождествляются с последними ([160]. S. 69; [X]. P. 56). По Г.Ольденбергу, Адитьи представляют собой деификации небесных царей, чьи законы управляют всем миром и чьим физическим воплощением является высший свет, и в частности солнечное сияние ([147]. S. 188.); однако первоначально их материальными денотатами были солнце и луна (в случае с Митрой и Варуной) и пять планет солнечной системы ([147]. S. 193 und Anm., und 207; [148]. S. 63-64 und 68.). По М.Мюллеру, миф о семи или восьми Адитьях является символическим описанием состоящей из семи лунных суток (титхи) парваны или 1/4 лунного месяца, а Мартанда представляет собой 8-й день каждой парваны, который из-за неточности такого счёта времени может быть упразднён ([XIV]. P. 241). Л.Б.Г.Тилак видит в данном мифологическом сообщении описание семи полных и восьмого неполного месяцев арктического светлого сезона: [175]. P. 124-129). По Ф.Б.Я.Кёйперу, Адитьи – это перешедшие на сторону Индры после его победы над Вритрой и причисленные к Девам божества изначального

Мы не можем принять предлагаемое А.С.Майдановым астрономическое истолкование Адитьев как небесных тел нашей солнечной системы, поскольку оно основывается на некорректном контекстуальном и лексико-синтаксическом анализе данных памятника. Прежде всего, нельзя согласиться с тем, что группа упоминаемых в РВ Адитьев насчитывает либо семь (देवा आदित्या ये सप्त *devā ādityā ye sapta*) (см. выше), либо восемь (अष्टौ पुत्रासो अदितेर् ये जातास् तन्वस् परि *aṣṭau putrāso aditer ye jātās tanvas pari*) персонажей. В неё входят не только Митра, Арьяман, Бхага, Варуна, Дакша, Анша (II.27.1), Сурья (I.50.13; I.191.9; VIII.101.11), Савитар (VIII.18.2-3) и Мартанда (X.72.8-9) – что уже в сумме даёт число 9 – но также Индра (VII.85.4), Сома (IX.61.7), сорок девять (सप्त सप्त *sapta sapta*) (V.52.17) Марутов (X.77.2 и 8) и Все Светоносные Силы вообще (वसवः विश्वे देवा आदित्या *vasavaḥ viçve devā ādityā*) (II.3.4). Последнее в особенности указывает на то, что эпитет Несвязанного (आदित्य *āditya*) относится к числу принципиальных общих характеристик любой Силы Света (देव *deva*).[1] По нашему мнению, ошибочным поэтому является стремление А.С.Майданова ограничить группу Адитьев только семью или восемью членами и пытаться вопреки данным источника включать в неё на основе постоянного членства только Митру, Арьямана, Бхагу, Варуну, Дакшу и Аншу, считать Сурью, Савитара и Мартанду различными аспектами или формами одного и того же Адитьи и игнорировать (либо отсекать с применением необоснованного метода псевдохронологического дробления текста) именование Адитьями Индры, Сомы, Марутов и Вишведевов.[2] Семь (देवा आदित्या ये सप्त *devā ādityā ye sapta*) или с присоединением Мёртворожденного Птичьего Яйца (मार्ताण्डम् *mārtāṇḍam*) восемь Потомков Беспредельности (अष्टौ पुत्रासो अदितेर् ये जातास् तन्वस् परि *aṣṭau putrāso aditer ye jātās tanvas pari*) представляют собой отдельную группу Несвязанных и их образ требует специального истолкования в совокупности с другими многочисленными

недифференцированного хаотичного мира (из числа Асуров) ([82a]. P. 32 and 41.).

[1] Об этом говорит ещё М.Мюллер: [126]. P. 500.

[2] Таким же образом Д.Н.Овсянико-Куликовский пытается ограничить группу "первоначальных" или "настоящих" Адитьев Варуной, Митрой, Арьяманом, Бхагой и Амшей: [142]. С. 287.

упоминаниями семиричных персонажей в РВ. Мы принимаем гипотезу Ш.А.Гхоша о том, что все они используются для изложения психокосмографических представлений авторов гимнов об устройстве мироздания как Психокосма с семью уровнями сознания: Материи (पृथिवी *pṛthivī*), Жизни (अन्तरिक्ष *antarikša*), Ума (द्यौ *dyau*), Гносиса (स्वर् *svar*) и тройственного Бытия-Сознания-Блаженства (त्री रोचना *trī rocanā*).[1] Все они представляют собой особые проявления Единого Света Сущего (दिव्यः एकं सद् *divyaḥ ekaṁ sad*) или семь миров с разными солнцами (सप्त दिशो नाना सूर्यो *sapta diço nānā sūryo*) (IX.114.3) и поэтому причислены к первому поколению существ или к Светоносным (देवान् उप प्रैत् सप्तभिः *devān upa prait saptabhiḥ*, सप्तभिः पुत्रैर् अदितेर् उप प्रैत् पूर्व्यं युगम् *saptabhiḥ putrair aditer upa prait pūrvyaṁ yugam*), в то время как Мартанда как добавочный восьмой уровень Бессознательного отброшен прочь и обречён на существование в повторяющейся игре или иллюзии рождения и смерти (परा मार्ताण्डम् आस्यत् *parā mārtāṇḍam āsyat*, प्रजायै मृत्यवे त्वत् पुनर् मार्ताण्डम् आभरत् *prajāyai mṛtyave tvat punar mārtāṇḍam ābharat*) (см. выше).[2] Такое истолкование подтверждается указанием источника на то, что Индра или стоумный Гностический Разум (इन्द्र शतक्रतु महा मनसा *indra çatakratu mahā manasā*) (VI.40.4)[3] является четвёртым Адитьей (तुरीयादित्य *turīyāditya*) (VIII.52.7).

В этой связи истолкование А.С.Майдановым сообщений памятника о семичастности Варуны (वरुणस्य सप्त्यं *varuṇasya saptyaṁ*) или о том, что он окружён семью сёстрами (सप्तस्वसा स मध्यमो *saptasvasā sa madhyamo*) или управляет семью (स सप्तानाम् इरज्यति *sa saptānām irajyati*), как владения семью дождевыми реками, рождение которых ошибочно приписывается семи небесным телам (देवा आदित्या ये सप्त *devā ādityā ye sapta*), представляется нам совершенно неадекватным – помимо прочего, здесь одна неразгаданная числовая загадка объясняется при помощи другой такой же, но это ни на йоту не приближает толкователя к пониманию их значения. Рассмотрим

[1] [189]. P. 169, 171, 271, 275, 277, 296-297.

[2] Это толкование следует Ш.А.Гхошу: [189]. P. 426.

[3] Интерпретацию образа Индры см.: [189]. P. 68, 81, 162, 241-262 and 515.

предложенные специалистами варианты перевода имени वरुण *varuṇa*.[1] Его можно производить от глагольного корня वर् *–var–* или वृ *–vṛ–* "окружать/ охватывать/ покрывать" и тогда оно будет означать Всеохватывающего (А.Хиллебрандт) – по Ш.А.Гхошу, Варуна символизирует принцип Бога как Истины–Бытия (सत् *sat*)[2] и в таком случае вполне может описываться как состоящий из семи миров Психокосма (वरुणस्य सप्त्यं *varuṇasya saptyaṁ*) и управляющий ими (स सप्तानाम् इरज्यति *sa saptānām irajyati*). Слово वरुण *varuṇa* можно также произвести от глагольного корня स्वर् *–svar–* или सूर् *–sūr–* "сверкать/ сиять/ блестеть/ блистать" и тогда оно будет означать Сверкающего (Ф.Боллензен и П.Рэньо), что вполне согласуется с его характеристикой единственного царящего сиянием надо Светом (य एको वस्वो वरुणो न राजति *ya eko vasvo varuṇo na rājati*). Кроме того, термин वरुण *varuṇa* можно перевести как Истинная Речь (П.Тиме). По нашему мнению, все три возможных значения взаимосвязаны и поэтому должны восприниматься в совокупности. Так, понимание Варуны как Истинного или Божественного Слова соответствует его предлагаемому Ш.А.Гхошем символическому значению как лежащего в основе существования мира принципа Истины или Бытия (सत् *sat*), поскольку в одном из гимнов РВ Речь Бога (वाच् *vāc*) описывается как несущая Рудр, Васу, Адитьев, Вишведевов, Митру, Варуну, Индру, Агни, Ашвинов, Сому, Тваштара, Пушана и Бхагу (X.125.1-2); далее в нём утверждается, что Ею живут и едят пищу все смотрящие, дышащие и слышащие, не осознавая этого (मया सो अन्नमत्ति यो विपश्यति यः प्राणिति य ईंशृणोत्युक्तम् । अमन्तवो मां त उप क्षियन्ति *mayā so annamatti yo vipaçyati yaḥ prāṇiti ya īṁçṛṇotyuktam / amantavo māṁ ta upa kšiyanti*) (X.125.4); Она расходится по всем существам (वि तिष्ठे भुवनानु विश्वो *vi tišṭhe bhuvanānu viçvo*) (X.125.7) и подобно ветру охватывает все миры (अहमेव वात इव प्र वाम्यारभमाणा भुवनानि विश्वा *ahameva vāta iva pra vāmyārabhamāṇā bhuvanāni viçvā*) (X.125.8). И в то же время Речь описывается как сверкающая (दिवित्मता वचः *divitmatā vacaḥ*) (I.26.2) или как погоняющая ярко сияющие восходы духовного Просветления (स्यूमना वाच उदियर्ति उषसो विभातीः *syūmanā*

[1][177]. S. 8-14; [13]. S. 504-505; [22]. С. 300. Прим. 51; [176]. P. 64-65; [57]. С. 500.
[2][189]. P. 71, 289, 445 and 447-455.

vāca udiyarti ušaso vibhātīḥ) (I.113.17) и отождествляется с последним (सुवाचः उषसो *suvācaḥ ušaso*) (III.7.10).

А.С.Майданов утверждает, что из-за обилия находящейся вокруг Венеры во время её утреннего и вечернего появлений на небосводе атмосферной влаги Варуна именуется тайным и мощным океаном (स समुद्रो अपीच्यस्तुरो *sa samudro apīcyasturo*) (VIII.41.8) и является главным водным божеством.[1] Однако нельзя согласиться с тем, что имеющая чёткую шарообразную структуру планета может описываться как аморфная масса воды; кроме того, образ океана (समुद्र *samudra*) используется в РВ как символ охраняемого сотней гностических энергий беспредельного духовного сердца человека (हृद्यात् समुद्राच् शतव्रजा *hṛdyāt samudrāc çatavrajā*) (IV.58.5; см. также X.5.1), что прекрасно согласуется с пониманием Варуны как несущей мироздание светоносной Речи Бога.

С учётом вышеизложенного сообщения авторов гимнов о пребывании Адитьев в небе (द्युक्षं *dyukšaṁ*) надо рассматривать как указание на их проявление личности в Свете (оба слова происходят от глагольного корня दिव् *–div–* или द्यु *–dyu–* "сверкать/ сиять") третьей оболочки человеческого существа – в уме. Такое истолкование подтверждается, в частности, указанием источника на то, что Трита или Третий[2] несёт Истинную Речь (त्रितो बिभर्ति वरुणं *trito bibharti varuṇaṁ*) (IX.95.4) и в своём высшем месте рождения равнозначен Ей (उतेव मे वरुणश्छन्त्स्य् यत्रा त आहुः परमं जनित्रम् *uteva me varuṇaçcantsy yatrā ta āhuḥ paramaṁ janitram*) (I.163.4; см. также VIII.41.6) и в тайном учении именуется одним из Адитьев (अस्य आदित्यो असि त्रितो गुह्येन व्रतेन *asya āditya asi trito guhyena vratena*) (I.163.3).

Постоянный спутник и даже двойник Варуны (поскольку в тексте может говориться о двух Варунах и двух Митрах (напр., V.62.3)) – Друг (मित्र *mitra*) – символизирует, по Ш.А.Гхошу, принцип Бога как Сознания-Гармонии или Сознания-Любви или Сознания-Радости (चित् आनन्द *cit–ānanda*).[3] Такое понимание позволяет понять характеристики

[1] [107]. С. 27.

[2] Подробнее см.: [171]. С. 66-67.

[3] [189]. P. 71, 279, 289 and 445.

данного персонажа, не объяснимые в рамках его астрономического истолкования как предрассветного появления на небосводе Венеры, а именно его роль опоры земли и неба (मित्रो दाधार पृथिवीम् उत द्याम् *mitro dādhāra pṛthivīm uta dyām*) (III.59.1) и носителя всех Сил Света (स देवान् विश्वान् बिभर्ति *sa devān viçvān bibharti*) (III.59.8).

Обратимся к интерпретации способности Истинной Речи и Любви Бога посылать дождь (वृष्टि *vṛṣṭi*) с неба (नो मित्रावरुणोत वृष्टिमव दिव इन्वतं *no mitrāvaruṇota vṛṣṭimava diva invataṁ*) или побуждать последнее изливаться дождём (द्यां वर्षयतम् अरुणाम् अरेपसम् *dyām varṣayatam aruṇām arepasam*) (см. выше). Однако ведийское слово वृष्टि *vṛṣṭi* может быть произведено не от глагольной основы वर्ष् *–varṣ–* "идти дождю", а от реконструируемого индоиранского глагольного корня *–vṛz–* "работать" и образуемого им существительного *vṛṣṭi* "действие"[1] – т.о. перед нами сознательное использование двузначного корня для реализации мистической функции текста: для профана подобные сообщения являются описанием двух мыслимых присутствующими в физическом небе сверхъестественных субъектов как покровителей дождя, для посвящённого они служат изображением произведения Словом и Любовью Бога заполняющего все оболочки человеческого существа Света (दिव् *div* или द्यु *dyu*).

Не обнаруживая в РВ надёжных доказательств предлагаемого А.С.Майдановым истолкования образов Варуны и Митры (मित्रावरुणोत *mitrāvaruṇota*) как утренней и вечерней форм планеты Венеры, мы соответственно не можем вслед за исследователем экстраполировать полученные выводы на других представителей группы Адитьев и по аналогии считать их референтами другие небесные тела солнечной системы.

Мы не находим частое упоминание Арьямана в перечислениях сразу после Варуны и Митры достаточным основанием для идентификации его как Марса. Мы принимаем истолкование фигуры Арьямана Ш.А.Гхошем, согласно которому она представляетпринцип Бога как Сознания-Силы или Сознания-Действия (चित् तपस् *cit–tapas*).[2]

[1][79]. P. 59-63: [111]. С. 575.

[2][189]. P. 289, 425 and 445.

Столь же эфемерным является производимое А.С.Майдановым отождествление Дакши с Юпитером в результате именования первого Отцом (पितर् *pitar*). В источнике указывается, что Несвязанность или Беспредельность и Разум взаимно порождают друг друга (अदितेर् दक्षो अजायत दक्षाद् वदितिः परि *aditer dakšo ajāyata dakšād vaditiḥ pari*) (X.72.5) – т.е. перед нами описание сущности Божественного как синтеза двух начал – Духа[1] и Энергии или Сознания и Силы. Именно поэтому Дакша включается в число Адитьев и в то же время постоянно называется их отцом (दक्षपितॄन् *dakšapitr̄n* или दक्षपितरा *dakšapitarā* или दक्षपितरः *dakšapitaraḥ*) (см. выше). Интересно, что Божественная Воля сочетает в Себе оба этих начала – Она называется одновременно быком и коровой (अग्निर् वृषभश् च धेनुः *agnir vṛšabhaç ca dhenuḥ*) (X.5.7), а по отдельности отождествляется и с Дакшей (см., напр., III.14.7), и с Адити (I.94.15; II.1.11; IV.1.20; VII.9.3; VIII.19.14). Поэтому формами Агни являются Индра (II.1.3), Варуна, Митра, Арьяман и Анша (II.1.4), Маруты (II.1.6), Савитар и Бхага (II.1.7) – а ведь все эти персонажи характеризуются как Адитьи (см. выше).

После рассмотрения природы Адитьев А.С.Майданов переходит к определению референта образа их матери Адити; по его мнению, таковым является исходящее от небесных тел (Адитьев) сияние – именно поэтому Адити описывается как свет (ज्योतिर् अदितेर् *jyotir aditer*) (VII.82.10) или именуется состоящей из него и исполненной (солнечного) блеска (ज्योतिष्मतीम् अदितिं स्वर्वतीम् *jyotišmatīm aditim̐ svarvatīm*) (I.136.3), а её ликом называется загорающаяся заря (अदितेर् अनीकं वि भाहि *aditer anīkam̐ vi bhāhi*) (I.113.19); по словам исследователя, денотатом фигуры Адити выступает свет как таковой безотносительно к его конкретным носителям и источникам и превосходящий их все по размеру или громадный (उरूचि *urūci*) (VIII.67.12) и с этой точки зрения становится понятным значение имени данного персонажа – Несвязанная (अ–दिति *a–diti*) – и уподобление его небу (द्यौर् अदितिर् *dyaur aditir*) (X.63.3); в то же время осознание происхождения сияния (Адити) из космических светил (Адитьев), как полагает учёный, приводит к противоречивости описания их взаимосвязи в рамках семейной

[1] Уже у Р.Рота Дакша понимается как мужское начало Духа: [IX]. P. 12.

парадигмы – то Адити считается порождающей Адитьев (и в частности Дакшу), то один из её детей (Дакша) называется её отцом (अदितेर् दक्षो अजायत दक्षाद् वदितिः परि *aditer dakšo ajāyata dakšād vaditiḥ pari*).[1]

Мы не можем принять предлагаемое А.С.Майдановым истолкование образа Адити как отвлечённого представления о физическом свете, поскольку оно основывается на некорректном – узком и выборочном – контекстуальном и лексико-синтаксическом анализе. Прежде всего, мы уже знаем, что сам свет в РВ может обозначать сияние духовного сердца человека (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (см. выше). И в этом смысле интересно, что Свечение Несвязанности (ज्योतिर् अदितेर् *jyotir aditer*) отождествляется с пламенем Божественной Воли (अग्नि *agni*) (I.94.15; II.1.11; IV.1.20; VII.9.3; VIII.19.14) и со Сверкающим Гносисом (सूर्य *sūrya*) (VII.60.1); но также Бесконечность описывается как земля или материя (पृथिवी अदितिर् *pṛthivī aditir*) (I.72.9), как небо или

[1] [107]. С. 37-38. Мы не нашли в РВ упоминания Вишну как отца Адити, на что указывает без ссылки А.С.Майданов. В Шатапатхабрахмане под Адити подразумевается земля (I.1.4.5; I.3.1.15 и 17; II.2.1.19; III.3.1.4; V.3.1.4; VII.4.2.7; XI.1.3.3) или речь (VI.5.2.8). Т.Бенфей понимает Адити как неделимость или всё–как–единство ([XVIII]. S. 218. Anm. 3.) или как безгрешность ([XI]. Anm. 377; [X]. P. 46.), но отмечает, что значение данного божества всё ещё темно ([XII]. Anm. 915.). В словаре О.Бётлингка-Р.Рота слово अदिति *aditi* трактуется как бесконечность и в особенности бесконечность неба, однако в других работах Р.Рот интерпретирует Адити как вечный нематериальный принцип солнечного света или света неба, и в то же время как свободу и безопасность ([160]. S. 68-69; [X]. P. 37, 45 and 56.). У М.Мюллера Адити интерпретируется как видимая невооружённым глазом за пределами земли, неба и облаков бесконечность ([XIV]. P. 230). Дж.Мюир видит в данном персонаже персонификацию всеобщего всеохватывающего Бытия или Природы ([X]. P. 43.). У А.Людвига Адити – это безраздельность (Ungetheilheit) ([103]. S. 23.). У В.Ф.Миллера интерпретация данного персонажа характеризуется противоречивостью – она одновременно и управляющий природой нравственный принцип, и олицетворение бесконечности материальной вселенной ([115]. С. 301-302.). У А.Хиллебрандта Адити рассматривается как олицетворение непреходящего дневного света ([177]. S. 49.). Г.Ольденберг видит в Адити деификацию понятий свободы от греха и нужды, несвязанности, непреходящесть в особенности дневного света ([147]. S. 73 und 204-206.). У З.А.Рагозиной Адити рассматривается как неограниченность физических пространства и времени и в то же время в высшей степени отвлечённое метафизическое понятие бесконечности ([155]. С. 164-166.). По Ф.Б.Я.Кёйперу, Адити – это персонификация изначального недифференцированного мира Хаоса ([82a]. P. 32 and 51.).

разум и расположенное между ними воздушное пространство или жизненная сила (अदितिर् द्यौर् अदितिर् अन्तरिक्षम् *aditir dyaur aditir antarikšam*) – и даже более того, как Все Силы Света (विश्वे देवा अदितिः *viçve devā aditiḥ*), как уже рождённое и ещё не родившееся (अदितिर् जातम् अदितिर् जनित्वम् *aditir jātam aditir janitvam*), как Божественные Мать, Отец и Дитя одновременно (अदितिर् माता स पिता स पुत्रः *aditir mātā sa pitā sa putraḥ*) (I.89.10), как лоно Небытия и Бытия (असच्च सच्च अदितेर् उपस्थे *asacca sacca aditer upasthe*) (X.5.7). Из совокупности вышеприведённых сообщений очевидно, что под Светом Беспредельности (ज्योतिर् अदितेर् *jyotir aditer*) в РВ подразумевается не материальный феномен светимости космических объектов, а Сияющая Энергия Светоносного Господа (द्यौस् पितर् *dyaus pitar*) как Разума , с которой Он пребывает в постоянном любовном союзе (अदितेर् दक्षो अजायत दक्षाद् वदितिः परि *aditer dakšo ajāyata dakšād vaditiḥ pari*). Поэтому мы принимаем предлагаемое Ш.А.Гхошем истолкование образа Адити как обозначения бесконечного Сознания (infinite Consciousness) или высшей Природы (supreme Nature) или беспредельного Существования (infinite Existence).[1]

Чтобы снова увидеть своих Отца и Мать, мистик должен вспомнить имя первой из бессмертных Сил Света (देवा *devā*) – милое ему имя Пламени Божественной Воли (अग्नि *agni*) – и Она вновь вернёт его великой Несвязанности (कस्य नूनं मनामहे चारु देवास्य नाम । को नो मह्या अदितये पुनर्दात् पितरं च दृशेयं मातरं च ॥ अग्नेर् वयं प्रथमस्यामृतानां मनामहे चारु देवास्य नाम । स नो मह्या अदितये पुनर्दात् पितरं च दृशेयं मातरं च *kasya nūnaṁ manāmahe cāru devāsya nāma / ko no mahyā aditaye punardāt pitaraṁ ca dṛçeyaṁ mātaraṁ ca // agner vayaṁ prathamasyāmṛtānāṁ manāmahe cāru devāsya nāma / sa no mahyā aditaye punardāt pitaraṁ ca dṛçeyaṁ mātaraṁ ca*) (I.24.1-2). На то, что здесь не идёт речь о посмертном путешествии души в мир умерших, указывают неоднократные просьбы авторов гимнов к Беспредельности дать им совершенную жизнь (नो अदिते स्वस्तिम् दधात *no adite svastim dadhāta* / स्वस्ति नो अदितिर् *svasti no aditir* / स्वस्ति नो अदिते कृधि *svasti no adite kṛdhi*) (II.29.3; V.51.11 и 14) и призывание Её избавляющего от смертельного удара

[1][189]. P. 92-93, 99, 114, 118, 126, 201, 271, 328, 405, 421-423.

светоносного дара (दात्रम् अदितेर् हुवे स्वर्वद् अवधं *dātram aditer huve svarvad avadham*) (I.185.3).

Люди просят исполненную знания и умеющую различать сознательное (चित्ति *citti*) и бессознательное (अचित्ति *acitti*) Божественную Волю (अग्नि *agni*) избавить их от ограниченности (दिति *diti*) и даровать широкую Безграничность (चित्तिम् अचित्तिं चिनवद् वि विद्वान् मर्तान् । दितिं च रास्वादितिम् उरुष्य *cittim acittim cinavad vi vidvān martān / ditim ca rāsvāditim uruśya*) (IV.2.11), потому что последняя представляет собою чистую недвойственность или состояние полной тождественности Единому (अदितिर् अद्वयाः *aditir advayāḥ*) (VIII.18.6) и абсолютную незатронутость злом (अनागास्त्वे अदितित्वे *anāgāstve adititve*) (VII.51.1). Проникая внутрь человека как сладостный напиток жизни и совершенный ум, Она лучше всего находит человеческой личности широкий выход (स्वादोरभक्षि वयसः सुमेधाः वरिवोवित्तरस्य ॥ अन्तश्च प्रागा अदितिर् भवास्य *svādorabhakśi vayasaḥ sumedhāḥ varivovittarasya // antaçca prāgā aditir bhavāsya*) (VIII.48.1-2) к Силам и Источнику Света и делает её бессмертной (अमृता अभूम् आगन्म ज्योतिर् अविदाम देवान् *amṛtā abhūm āganma jyotir avidāma devān*) (VIII.48.3).

Несвязанность снимает с человека все путы видимостей как верёвки с отпущенного на свободу вора (मुमोचत स्तेनं बद्धम् इव अदिते *mumocata stenaṁ baddham iva adite*) (VIII.67.14), освобождает его от последствий всех неправильных поступков (अनागास्त्वं नो अदितिः कृणोतु *anāgāstvaṁ no aditiḥ kṛṇotu*) (I.162.22) и расширяет его сознание (नो अदितिर् उरुष्यतां *no aditir uruśyatāṁ*) (VIII.25.10). Беспредельность находит скрытую в человеке Божественную Речь и приводит Её в движение (अदितिं वचोविदं वाचम् उदीरयन्तीं *aditiṁ vacovidaṁ vācam udīrayantīṁ*) (VIII.101.15-16). Неограниченность подобно Пламени Воли Бога (अग्नि *agni*) воспламеняет автора гимна, в результате чего вспыхивает его душа и наполняет Светом всё человеческое существо (अग्निं न मा मथितं सं दिदीपः प्र चक्षय कृणुहि वस्यसो नः *agniṁ na mā mathitaṁ saṁ didīpaḥ pra cakśaya kṛṇuhi vasyaso naḥ*) (VIII.48.6). Теперь мистик сам становится Несвязанным и Бесконечным и могучим среди Светоносных и смертных существ (आदित्यासो अदितयः स्याम पूर् देवत्रा मर्त्यत्रा *ādityāso aditayaḥ syāma pūr devatrā martyatrā*) (VII.52.1) – и с этого момента, чтобы покорять их своими устами, ему достаточно лишь сохранять

обретённое им состояние неограниченности (आसाविवासन्न् अदितिम् उरुष्येत् *āsāvivāsann aditim urušyet*) (I.152.6).

Вопрос о взаимопорождении Адити и Дакши мы уже рассмотрели выше.

Изложив обнаруживаемые им в РВ свидетельства в пользу астрономического понимания Адитьев как небесных тел солнечной системы и истолкования Адити как испускаемого космическими объектами света, А.С.Майданов утверждает, что наблюдение за регулярным движением звёзд и планет и обусловленной им упорядоченной сменой дня и ночи привело составителей памятника к выработке представления об универсальном мировом порядке или вселенском законе существования мира (ऋत *ṛta*).[1] По мнению учёного, яркая светимость планет и их близкое расположение по отношению к наблюдавшим их древнейшим ведическим поэтам в совокупности с характеризующей мифологическое мышление создателей РВ доминальной парадигмой привело к тому, что именно Дети Беспредельности (देवा आदित्या *devā ādityā*) и прежде всего Варуна и Митра стали олицетворениями космического закона (ऋत *ṛta*).[2] Поэтому они приобрели характер обожествлённых этических и нравственных принципов общественной жизни и им приписали функции устроителей социального бытия человека: так, они объединяют людей (मित्रस् तयोर् वरुणो यातयज्जनो अर्यमा यातयज्जनः *mitras tayor varuṇo yātayajjano aryamā yātayajjanaḥ*) (I.136.3), обеспечивают по обету прочный мир (व्रतेन स्थो ध्रुवक्षेमा *vratena stho dhruvakšemā*) (V.72.2), следят за соблюдением норм общежития каждым членом общества (ऋतावानो जने जने *ṛtāvāno jane jane*) (V.67.4) и осуществляют общее наблюдение за поступками людей (अतो विश्वान्यद्भुता चिकित्वान् अभि पश्यति । कृतानि या चकर्त्वा *ato viçvānyadbhutā cikitvān abhi paçyati / kṛtāni yā cakartvā*) (I.25.11) с высокого неба (अधि या बृहतो दिवो अभि यूथेव पश्यतः *adhi yā bṛhato divo abhi yūtheva paçyataḥ*)

[1] [107]. С. 39. Такое понимание ऋत *ṛta* присутствует ещё в работах А.Людвига ([103]. S. 15-18.), Д.Н.Овсянико-Куликовского ([135]. С. 96-97; [137]. С. 4-5; [140]. С. 690-693.), Г.Ольденберга ([147]. S. 196.) и З.А.Рагозиной ([155]. С. 158.). А.Хиллебрандт видит в ऋत *ṛta* свет и в частности дневной свет по принципу ऋत *ṛta*=Wahr/Recht=Licht: [177]. S. 33, 37-38, 48.

[2] [107]. С. 39-40.

(VIII.25.7), карают пытающихся обойти закон обманом смертных (ता भ ूरिपाशाव् अनृतस्य सेतू दुरत्येतू रिपवे मर्त्याय *tā bhūripāçāv anṛtasya setū duratyetū ripave martyāya*) (VII.65.3), служат образцовыми моделями эффективности социально одобренной деятельности (ऋतम् ऋतेन सपन्तेषिरं दक्षम् आशाते । अद्रुहा देवौ वर्धेते *ṛtam ṛtena sapanteširaṁ dakšam āçāte / adruhā devau vardhete*) (V.68.4).[1]

Мы не можем принять широко распространённое в настоящее время среди ригведологов и поддерживаемое А.С.Майдановым понимание термина и образа ऋत *ṛta* как обожествлённого абстрактного представления о космическом порядке, поскольку такое истолкование основывается на некорректном лексико-синтаксическом и контекстуальном анализе, и считаем обоснованной разработанную Ш.А.Гхошем психологическую интерпретацию данного понятия и символа как обозначения Истины-Сознания (ऋतचित् *ṛtacit*) (I.145.5; IV.3.4; V.3.9).[2] Так, ऋत *ṛta* описывается как некая субстанция, которая обладает такими свойствами как: текучесть – неоднократно упоминаются Её потоки (धारां ऋतस्य *dhārāṁ ṛtasya* / ऋतस्य धारा *ṛtasya dhārā* / ऋतस्य धाराः *ṛtasya dhārāḥ* / ऋतस्य धारया *ṛtasya dhārayā*) (I.67.7; V.12.2; VII.43.4; IX.33.2; IX.63.4, 14 и 21), Её каналы или источники (खां ऋतस्य *khāṁ ṛtasya*) (II.28.5), Её влага или жидкость (ऋतस्य पयसा *ṛtasya payasā* / ऋतस्य पिप्युषीः *ṛtasya pipyušīḥ* / ऋतस्य पिप्युषीम् *ṛtasya pipyušīm*) (I.79.3; III.55.13; VIII.6.19; VIII.95.5), утверждается, что Она течёт волнами (ऊर्मिणा अर्षन् ऋतम् *ūrmiṇā aršan ṛtam*) (IX.107.15) и струится реками (ऋतम् अर्षन्ति सिन्धवः *ṛtam aršanti sindhavaḥ*) (I.105.12); светимость – говорится о Её свете (ऋतस्य ज्योतिषस् *ṛtasya jyotišas*) (I.23.5), лучах (ऋतस्य रश्मि *ṛtasya raçmi*) (I.123.13; V.7.3) и вспышках (ऋत द्युम्न *ṛta dyumna*) (IX.113.4); звучание – в памятнике встречаются указания на Её музыку (ऋतस्य सामन् *ṛtasya sāman*) (I.147.1) и звуки (ऋतस्य श्लोको *ṛtasya çloko*) (IV.23.8). Но в то же время Она состоит из Идей-Истин (ऋतस्य धीतिर् *ṛtasya dhītir* / ऋतधीतयो *ṛtadhītayo* / ऋतधीतय *ṛtadhītaya* / ऋतधीतिभिर् *ṛtadhītibhir* / ऋतस्य धीतिं *ṛtasya dhītiṁ* / ऋतस्य

[1] [107]. С. 40-43.

[2] [189]. P. 63-64, 71-72, 90. На позициях, близких точке зрения Ш.А.Гхоша, стоит К.Г.Юнг, видящий в ऋत *ṛta* символ психической энергии и её упорядоченного движения ([197a]. С. 260-264.).

धीतिभिर् *ṛtasya dhītibhir*) (I.68.5; IV.23.8; IV.55.2; V.51.2; VI.39.2; IX.76.4; IX.111.2) или Мыслей-Истин (ऋता मतीनां *ṛtā matīnāṁ*) (IX.97.37) и представляет собой пылающую и несущую знание и подлинную силу видения Истину-Сознание (अग्निर् विद्वान् ऋतचिद् धि सत्यः *agnir vidvān ṛtacid dhi satyaḥ*) (I.145.5) или богатство совершенной Воли-Истины (राय ऋताय सुक्रतो *rāya ṛtāya sukrato*) (V.20.4) или исполненную сознательной разумности и сочащуюся Истиной ментальную энергию (चिकित्विन्मनसं धियं ऋतस्य पिप्युषीम् *cikitvinmanasaṁ dhiyaṁ ṛtasya pipyušīm*) (VIII.95.5) или лишённый каких-либо недостатков Ум-Истину (ऋतम् सुमेधाः *ṛtam sumedhāḥ*) (IX.97.23) или состоящий из Идей-Истин совершенный Разум (ऋतधीतिं सुमेधां *ṛtadhītiṁ sumedhāṁ*) (X.47.6).

Мы также уже приводили сообщение источника о том, что в результате получения от Божественного Отца (पितुष् *pituš*) Мудрости или Ума Истины (मेधां ऋतस्या *medhāṁ ṛtasyā*) автор гимна достигает духовного просветления или рождается как Сияющий Гносис (अहं सूर्य इवाजनि *ahaṁ sūrya ivājani*) (अहं इद्धि पितुष् परि मेधां ऋतस्या जग्रभ अहं सूर्य इवाजनि *ahaṁ iddhi pituš pari medhāṁ ṛtasyā jagrabha ahaṁ sūrya ivājani*) (VIII.6.10). Однако в памятнике можно найти ещё не одно упоминание термина ऋत *ṛta*, которое свидетельствует в пользу необходимости его психологического понимания и против его предлагаемого А.С.Майдановым истолкования как абстрактного представления о космическом законе. Например, в одном из гимнов утверждается, что прозревающие подобно своим древним отдалённым предшественникам или вечным Силам Света (देवा *devā*) Истину поющие гимны люди уходят в чистый мир духовного видения (अधा यथा नः पितरः परासः प्रत्नासो ऋतम् आशुषाणाः । शुचीद् अयन् दीधितिम् उक्थशासः *adhā yathā naḥ pitaraḥ parāsaḥ pratnāso ṛtam āçušāṇāḥ / çucīd ayan dīdhitim ukthaçāsaḥ*) (IV.2.16).[1] В другом сообщении говорится о том, что пылающий звук Истины пронзает глухие уши человека и пробуждает его (ऋतस्य श्लोको बधिरा ततर्द कर्णा बुधानः शुचमान आयोः *ṛtasya çloko badhirā tatarda karṇā*

[1] Т.Я.Елизаренкова переводит выражение ऋतम् आशुषाणाः *ṛtam āçušāṇaḥ* как "радевшим о законе", а Д.Н.Овсянико-Куликовский – "раздувая ṛtam" ([140]. С. 693. Примечание.). Мы же следуем словарю М.Моньер-Уильямса, который понимает глагол आ शुष् *ā çuš* как "to strive after, to incite, to stimulate, to reach, to obtain": [122]. P. 158. Column 1.

budhānaḥ çucamāna āyoḥ) (IV.23.8). Истина опьяняет (मन्दमान ऋतादधि *mandamāna ṛtādadhi*) (X.73.5) и испускает сверкающие ментальные энергии (ऋतस्य सदसो धीतिर् अद्यौत् *ṛtasya sadaso dhītir adyaut*) (X.111.2). Когда в автора гимна входит Перворождённый Истины, он начинает понимать Слово Бога (यदा मागन् प्रथमजा ऋतस्यादिद् वचो अश्नुवे भागमस्याः *yadā māgan prathamajā ṛtasyādid vaco açnuve bhāgamasyāḥ*) (I.164.37). Тогда овладевшая мистиком Истина начинает порождать в нём осознаваемые и контролируемые его разумом силы видения (ऋतादियर्मि धियं मनोयुजम् *ṛtādiyarmi dhiyaṁ manoyujam*) (VIII.13.26) и он превращается в Её выразителя или в рупор Гласа Господня (अवदन्न् ऋतानि *avadann ṛtāni* / ऋतं अवोचं *ṛtaṁ avocaṁ* / ऋतमिद् वदेम म *ṛtamid vadema ma* / ऋतं वोचे *ṛtaṁ voce* / ऋतवाकेन *ṛtavākena* / ऋतां वदामि *ṛtāṁ vadāmi* / ऋतम् प्र ब्रवीमि *ṛtam pra bravīmi*) (I.179.2; I.185.10; III.55.3; IV.5.11; IX.113.2; X.34.12; X.79.4).

А.С.Майданов также искажает значение ряда сообщений РВ, в которых описываются функции Варуны и Митры. Так, он утверждает, что они вместе с Арьяманом выступают объединителями различных социальных групп общества (मित्रस् तयोर् वरुणो यातयज्जनो अर्यमा यातयज्जनः *mitras tayor varuṇo yātayajjano aryamā yātayajjanaḥ*) (см. выше) – в данном случае толкователь следует за авторитетными экзегетами памятника, которые переводят словосочетание यातयज्जन *yātayajjana* как “объединяющий людей” (Т.Я.Елизаренкова) или “расставляющий людей на подобающее каждому место” (Э.Бенвенист) или “выстраивающий людей по порядку” или “заставляющий людей заключать соглашения друг с другом” (П.Тиме) или “организующий людей” (Л.Рену)[1] – но вряд ли кто-нибудь из вышеперечисленных герменевтов стал бы отрицать тот факт, что первоначальное значение термина जन *jana* – “порождённое существо”, а не “человек”[2]; т.о. эпитет यातयज्जन *yātayajjana* должен переводиться как “направляющий существа на их пути”, что не удивительно для Истины–Бытия (सत् *sat*, Варуна), Сознания-Гармонии или Сознания-Любви или Сознания-Радости (चित् आनन्द *cit–ānanda*, Митра) и Сознания-Силы или Сознания-Действия (चित् तपस् *cit–tapas*, Арьяман) Бога. Аналогично надо говорить

[1][III]. С. 628.
[2][122]. P. 410. Columns 1-2.

о том, что Они следят не за поступками каждого человека, а за соблюдением Истины всеми сотворёнными существами вообще (ऋतावानो जने जने *ṛtāvāno jane jane*) (см. выше) и внимательно наблюдают за всеми произведёнными ими действиями и за теми, которые будут произведены ими в будущем (अतो विश्वान्यद्भुता चिकित्वान् अभि पश्यति । कृतानि या चकर्त्वा *ato viçvānyadbhutā cikitvān abhi paçyati / kṛtāni yā cakartvā*) (см. выше). Когда авторы гимнов говорят о даровании Митрой и Варуной по обету прочного[1] мира (व्रतेन स्थो ध्रुवक्षेमा *vratena stho dhruvakšemā*), то они намекают на обширную Область Света (क्षेत्रम् उरु ज्योतींसि *kšetram uru jyotīṁsi*) (IX.91.6) психического сердца человека (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (см. выше) или Обитель Счастья или Красоты (भद्रे क्षेत्रे *bhadre kšetre*) (V.62.7). Древневедические поэты говорят не о том, что соблюдающие законом закон боги достигают успешности в своей деятельности (दक्षम् आशाते *dakšam āçāte*) (ऋतम् ऋतेन सपन्तेषिरं दक्षम् आशाते । अद्रुहा देवौ वर्धेते *ṛtam ṛtena sapanteširaṁ dakšam āçāte / adruhā devau vardhete*) (см. выше) – т.е. поэтому люди должны следовать их примеру – а о том, что лишённые зла или обмана Светоносные возрастают в человеческом сознании и, с помощью присущей Им Истины пестуя имманентную человеку Истину, добиваются раскрытия в нём Божественного Сознания (दक्षम् आशाते *dakšam āçāte*).

Из вышеизложенного очевидно, что предлагаемая А.С.Майдановым астрономическая интерпретация образа Адитьев и Адити как небесных тел нашей солнечной системы и производимого ими света основывается на некорректном лексико-синтаксическом и узком и выборочном контекстуальном анализе и на использовании предпосланной экзегезе натуралистической гипотезы истолкования текста, характеризуется наличием недопустимого противоречия между планетарной и атмосферной (океанической) трактовками персонажа Варуны и предполагает совмещение на основе псевдохронологического дробления данных памятника натуралистического и абстрактного (нравственно-этического) понимания фигур Адитьев. По этим причинам она не может быть принята как эффективный инструмент и теория герменевтики

[1] Оба слова происходят от одного глагольного корня क्षि *-kši-* ([122]. P. 332. Columns 1 and 3.).

сообщений РВ. В то же время разработанная Ш.А.Гхошем и поддерживаемая нами психологическая парадигма экзегетики древнейшего собрания ведических гимнов позволяет дать адекватное объяснение упоминаемых в них религиозно-мифологических персонажей Адити и Адитьев и связанных с ними мифем и мифов.

В поисках дополнительных подтверждений необходимости и возможности натуралистического астрономического истолкования излагаемой РВ религии и мифологии А.С.Майданов обращается к интерпретации образа Вишну. При этом учёный исходит из предположения о том, что при наблюдении космических объектов авторы и составители источника не могли не заметить такого явления как комета; последняя представляет собою движущееся с периферии солнечной системы по направлению к её центру небесное тело, становящееся доступным глазу наблюдателя на Земле при приближении на расстояние, равное 4-5 расстояниям от нашей планеты до Солнца; в процессе приближения к последнему состоящее из льда ядро и окружающая его наиболее плотная и сверкающая газовая среда или голова кометы нагреваются и начинают выбрасывать в пространство вокруг себя газопылевое облако (атмосфера кометы), которое под воздействием давления солнечных лучей и ветра концентрируется позади ядра и головы кометы и образует её часто весьма длинный хвост.[1]

Исследователь полагает, что Вишну является божеством комет, поскольку его содержащиеся в источнике характеристики совпадают с таковыми у комет, а именно: как последние перемещаются в космическом пространстве, так и первый как пастух охраняет высшее пастбище (неба) (विष्णुर् गोपाः परमं पाति पाथः *višṇur gopāḥ paramaṁ pāti pāthaḥ*) (III.55.10) и возникает на вершинах (неба) (स्वाद् अधि ष्णुभिर् *svād adhi šṇubhir*) (V.87.4); как у комет обычно в голове имеется ярко светящееся ночью и днём ядро, так и Вишну обладает ярким блеском (विभूतद्युम्न *vibhūtadyumna*) (I.156.1) и подобен Солнцу (स्वर्दृशो *svardṛço*) (I.155.5); как кометы летят в космосе с большой скоростью, так и Вишну именуется быстро идущим (एवया *evayā*) (I.156.1) и стремительным (एषस्य

[1] [107]. С. 29.

eṣ̌asya) (VIII.20.3); как кометы могут проходить через восточную часть неба, так и Вишну описывается как поддержавший восточную вершину земли (दाधर्थ प्राचीं ककुभम् पृथिव्याः *dādhartha prācīṁ kakubham pṛthivyāḥ*) (VII.99.2); как кометы имеют длинный хвост, так и Вишну окружают многие женщины (यस्य पूर्विर् *yasya pūrvir*) (III.54.14) и в его пыльном следе (всё) сосредоточено (पदम् समूळ्हमस्य पांसुरे *padam samūḷhamasya pāṁsure*) (I.22.17); как при приближении кометы к Солнцу объём её атмосферы и длина хвоста сильно увеличиваются, так и Вишну называется растущим телом сверх меры (परो मात्रया तन्वृ वृधान *paro mātrayā tanvṛ vṛdhāna*) (VII.99.1); как комета вместе с хвостом имеет большую длину, так и Вишну характеризуется как далеко распространяющийся (उ सप्रथाः *u saprathāḥ*) (I.156.1) и с огромным телом (बृहच्छरीरो *bṛhaccharīro*) (I.155.6); как движение комет обусловлено определёнными законами, так и Вишну считается первым зародышем космического порядка (पूर्व्यं ऋतस्य गर्भं *pūrvyaṁ ṛtasya garbhaṁ*) (I.156.3); как кометы движутся по направлению к Солнцу, так и Вишну проходит три шага к тому месту, где блаженствуют Светоносные (т.е., по мнению учёного, к Солнцу) (त्रीण्येक वि चक्रमे यत्र देवासो मदन्ति *trīṇyeka vi cakrame yatra devāso madanti*) (VIII.29.7).[1]

А.С.Майданов утверждает, что понимание рассматриваемого персонажа как обозначения кометы подтверждается также переводом его имени, которое он, если мы правильно его понимаем, вслед за В.Мачеком производит от глагольного корня विश् *–viç–* "входить/ распространять/ охватывать/ наполнять собою/ проходить" и считает отображением свойства комет входить в сферу Солнца и наиболее приближенных к нему планет, распространяться в ней со своим большим (иногда достигающим размеров самого светила) и длинным

[1] [107]. С. 30. В Вишну в ригведологии видят солнце, луну, божество огня, Сому, связанного с растительностью бога гор, деификацию плодородия или изобилия, пробудителя жизни или жертвоприношения, популярную персонификацию духовного начала (брахман/ атман), бога благоговения или умилостивления, вошедшее в древнейший ведический пантеон неарийское или протоиндийское божество, обожествлённый философский принцип и в то же время позднего народного бога, шагающего гиганта, аниму и сущность умерших людей и одновременно солярную птицу, божество эволюции, движения или имманентности: [81]. P. 137-138.

(до нескольких миллионов миль) газопылевым облаком и заполнять своим телом определённую часть солнечной системы.[1] Такая способность кометы преодолевать в полёте огромные космические расстояния и привела к её наименованию "проникающей во всё" или "всеобъемлющей" (विष्णु *višnu*).[2] Толкователь отмечает далее, что предлагаемая им астрономическая интерпретация Вишну позволяет объяснить второе имя данной фигуры – शिपिविष्ट *çipivišta*, которое он вслед за известным индийским комментатором РВ Сайаной (XIV в.) переводит как "пребывающий в солнечных лучах"; в источнике о Шипивиште говорится, что он обитает далеко за пределами этого пространства (क्षयन्तम् अस्य रजसः पराके *kšayantam asya rajasaḥ parāke*) (VII.100.5); по словам А.С.Майданова, значение эпитета Шипивишта и вышепроцитированное сообщение памятника с его упоминанием можно понять как описание приближающейся к Солнцу и освещаемой его лучами (शिपिविष्ट *çipivišta*) кометы.[3]

Наконец, учёный обращает внимание на важнейшую характеристику древневедического Вишну или на совершение им трёх широких шагов (विष्णु यस्य उरुषु त्रिषु विक्रमणेषु *višnu yasya urušu trišu vikramanešu*) (I.154.2; см. также I.22.17 и 18; I.155.4; VII.100.3; VIII.29.7). Исследователь приводит два варианта натуралистического солярного истолкования данного мифа – движение солнца по небу от восхода через зенит и до заката или через землю, воздух и небо.[4] Однако

[1] [107]. С. 31 и 34.

[2] [107]. С. 32. А.Рославский-Петровский понимает Вишну как Проницателя ([157]. С. 36.).

[3] [107]. С. 31. Л.Б.Г.Тилак видит в образе Шипивишты ("имеющего потемневшие лучи" или "временно скрытого в тёмных покровах") указание на пребывание солнца (Вишну) во время арктической ночи в нижнем мире мрака или в тёмной (южной) небесной полусфере: [175]. P. 269-271.

[4] [107]. С. 31. Дж.Мюир и Л.Б.Г.Тилак перечисляют следующие теории объяснения трёх шагов Вишну ([IX]. P. 55-57, 117, 128 and 134; [175]. P. 266-267.): перемещение по земле, атмосфере и небу (Шакапуни, см. также Шатапатхабрахману I.1.2.13; I.9.3.9-10; III.6.3.3) или по горам восходящего, находящегося в зените и заходящего светила (Аурнавабха), движение Вишну в виде огня по земле, молнии – по атмосфере и солнца – по небу (Дургачарйа) или в форме Агни – через землю, Вайу – через воздух и Сурйи – через небо (комментатор Ваджасанейасамхиты), шаги пятого воплощения Вишну или Ва̄маны через землю, атмосферу и небо (Рамайана) или землю и воздух, небо и нижний мир (Бхагаватапурана), восход, зенит и

А.С.Майданов не соглашается с обеими интерпретациями и утверждает, что первые два шага обозначают последовательное движение кометы к Земле и затем мимо неё на вершину неба – так якобы надо понимать сообщение РВ о том, что Вишну измерил земные пространства и укрепил верхнее общее жилище (विष्णोर् पार्थिवानि विममे रजांसि । यो अस्कम्भा यद् उत्तरं सधस्थं *višṇor pārthivāni vimame rajāṁsi / yo askambhā yad uttaraṁ sadhasthaṁ*) (I.154.1); третий же шаг, как считает учёный, делается к тому месту в солнечной системе, где опьяняются боги (यत्र देवासो मदन्ति *yatra devāso madanti*) (см. выше) или к её центру – Солнцу – и за него.[1] По словам экзегета, такое понимание подтверждается описаниями высшего следа Вишну как протянувшегося в небе глаза (तद् विष्णोः परमं पदं दिवीव चक्षुर् आततम् *tad višṇoḥ paramaṁ padaṁ divīva cakšur ātatam*), на который всегда смотрят совершающие жертвоприношение (सदा पश्यन्ति सूवयः *sadā paçyanti sūvayaḥ*) (I.22.20), а также направленного вниз мощного сияния этого высшего следа (परमं पदम् अव भाति भूरि *paramaṁ padam ava bhāti bhūri*) (I.154.6).[2] Стих же источника о том, что только два шага этого выглядящего как Солнце персонажа видят люди (द्वे इदस्य क्रमणे स्वर्दृषो अभिख्याय मर्त्यो *dve idasya kramaṇe svardṛšo abhikhyāya martyo*), а третий его шаг недоступен никому, даже летающим птицам (तृतीयम् अस्य नकिरा दधर्षति वयश्चन पतयन्तः पतत्रिणः *tṛtīyam asya nakirā dadharšati vayaçcana patayantaḥ patatriṇaḥ*) (I.155.5), исследователь трактует в том смысле, что на ярко

закат солнца (Т.Бенфей ([XI]. Anm. 130.) и М.Мюллер, к ним примыкает и В.Ф.Миллер ([115]. С. 323.). По А.Рославскому-Петровскому, в данном мифе описывается движение солнца через сияющее небо, облака и землю ([157]. С. 36.). У Ф.Б.Я.Кёйпера первые два шага Вишну являются выражением противопоставления космоса (антитезиса) и хаоса (тезиса), а третий шаг соотносится с трансцендентальным миром (синтезом), в котором две находящиеся в оппозиции части вселенной объединяются в одну всеохватывающую тотальность: [81]. P. 149; [82]. P. 118; [82a]. P. 38. Б.Л.Огибенин и Т.Я.Елизаренкова вслед за Я.Гондой рассматривают миф о трёх шагах Вишну как описание сотворения трёх космических зон: [144]. С. 26; [57]. С. 496. По Г.Ольденбергу, три шага Вишну изначально не имеют под собою никакого натуралистического прототипа и являются выражением склонности мифологической фантазии придавать особое значение и таинственность числу "3" ([147]. S. 228-229.).

[1] [107]. С. 31-32.

[2] [107]. С. 32.

сияющее светило больно смотреть.[1] По А.С.Майданову, составители РВ считали, что центральная область солнечной системы и сама звезда являются обиталищем их предков, и поэтому все люди должны стремиться попасть в этот блаженный мир умерших – так толкователь объясняет сообщение памятника о том, что автор гимна хочет достичь находящегося в высшем следе Вишну милого убежища, в котором у источника мёда опьяняются преданные Силам Света мужи (तदस्य प्रियम् अभि पाथो अश्यां नरो यत्र देवयवो मदन्ति । विष्णोः पदे परमे मध्व उत्सः *tadasya priyam abhi pātho açyām naro yatra devayavo / višṇoḥ pade parame madhva utsaḥ*) (I.154:5).[2]

Надо отметить, что предлагаемая А.С.Майдановым астрономическая интерпретация образа Вишну и связанных с ним мифов как изображения движения кометы в нашей солнечной системе является несомненным достижением натуралистической школы герменевтики текста РВ за последние полтора века её существования. Однако она производится с применением в экзегезе некорректного – узкого и выборочного – контекстуального анализа и с искажением сведений памятника и поэтому не может быть определена как адекватная.

Рассмотрим в первую очередь истолкование учёным мифа о трёх широких шагах данного персонажа (विष्णु यस्य उरुषु त्रिषु विक्रमणेषु *višṇu yasya urušu trišu vikramaṇešu*) (см. выше).

Герменевт утверждает, что свой первый шаг комета (Вишну) совершает от периферии солнечной системы к Земле – но к такому выводу он приходит на основании указания о том, что Вишну измерил земные пространства (विष्णोर् पार्थिवानि विममे रजांसि *višṇor pārthivāni vimame rajāṁsi*) (см. выше), т.е. этот первый шаг делается не от окраины солнечной системы к планете, а по земным областям; и в других местах говорится, что все три шага были совершены через земные просторы

[1] [107]. С. 32. Л.Б.Г.Тилак объясняет этот мифологический сюжет следующим образом: Вишну – это солнце, три его шага обозначают разделённый на три части годовой солярный курс, два шага символизируют периоды пребывания светила над горизонтом, третий же указывает на время его нахождения в тёмной нижней небесной полусфере – именно поэтому его не могут увидеть смертные и птицы: [175]. P. 267-268.
[2] [107]. С. 32.

для жизни и далёкого движения (यः पार्थिवानि त्रिभिरिद् विगामभिरुरु क्रमिष्टोरुगायाय जीवसे *yaḥ pārthivāni tribhirid vigāmabhiruru kramiṣṭorugāyāya jīvase*) (I.155.4) или через землю (त्रिर् देवः पृथिवीम् एष एतां वि चक्रमे *trir devaḥ pṛthivīm eša etāṁ vi cakrame*) (VII.100.3) или что земные просторы Вишну измерил три раза для угнетённой силы ума (यो रजांसि विममे पार्थिवानि त्रिश्चिद् विष्णुर् मनवे बाधिताय *yo rajāṁsi vimame pārthivāni triçcid višṇur manave bādhitāya*) (VI.49.13) или что авторы гимна знают оба земных пространства Вишну (उभे ते विद्म रजसी पृथिव्या विष्णो *ubhe te vidma rajasī pṛthivyā višṇo*) (VII.99.1). Т.о. данные памятника показывают, что по меньшей мере один из шагов Вишну приходится непосредственно на землю и что под обозначающими её терминами पृथिवी *pṛthivī* или पार्थिवानि *pārthivāni* в случае упоминания более чем одной земли надо понимать не планету Земля, а подходящую для существования (जीवसे *jīvase*) ментальной энергии (मनवे *manave*) субстанцию вообще.[1] Например, в одном из стихов РВ Вишну характеризуется как шагающий через семь местностей земли (विष्णुर् विचक्रमे पृथिव्याः सप्त धामभिः *višṇur vicakrame pṛthivyāḥ sapta dhāmabhiḥ*) (I.22.16), что явно соотносится с реконструируемым Ш.А.Гхошем древнейшим ведическим представлением о Психокосме как структуре из семи слоёв или уровней: Материи (पृथिवी *pṛthivī*), Жизни (अन्तरिक्ष *antarikša*), Ума (द्यौ *dyau*), Гносиса (स्वर् *svar*) и тройственного Бытия-Сознания-Блаженства (त्री रोचना *trī rocanā*) (см. выше). Когда в источнике говорится о том, что авторы гимнов знают оба земных пространства Вишну (उभे ते विद्म रजसी पृथिव्या विष्णो *ubhe te vidma rajasī pṛthivyā višṇo*) и лишь только сам Светоносный знает своё высшее обиталище (विष्णो देव त्वम् परमस्य वित्से *višṇo deva tvam paramasya vitse*) (VII.99.1), то под обеими земными областями (उभे रजसी पृथिव्या *ubhe rajasī pṛthivyā*) подразумеваются материальное сознание (पृथिवी *pṛthivī*) и то, что находится между ним и Высшим Обиталищем (परमस्य वित्से *paramasya vitse*) – т.е. либо

[1] Интерпретатор натуралистического толка Ф.Боллензен считает, что в подобных случаях термин पृथिवी *pṛthivī* идентичен по смыслу прилагательному पृथु *pṛthu* breit/weit и может обозначать любое обширное или далёкое пространство, в частности, земли, воздуха и неба ([13]. S. 494-495.).

витальное (अन्तरिक्ष *antarikša*), либо ментальное (द्यौ *dyau*) сознание[1]. По-другому все три эти оболочки человеческого существа и уровни Сознания-Бытия описываются как три шага, которые Вишну совершает через земные просторы (यः पार्थिवानि त्रिभिरिद् विगामभिरुरु क्रमिष्टो *yaḥ pārthivāni tribhirid vigāmabhiruru kramišṭo*) или через землю (त्रिर् देवः पृथिवीम् एष एतां वि चक्रमे *trir devaḥ pṛthivīm eša etām vi cakrame*), или как троичное измерение им земных просторов (यो रजांसि विममे पार्थिवानि त्रिश्चिद् विष्णुर् *yo rajāṁsi vimame pārthivāni triçcid višṇur*).

А.С.Майданов рассматривает сообщение об укреплении Вишну верхнего общего жилища (यो अस्कभ्ना यद् उत्तरं सधस्थं *yo askambhā yad uttaraṁ sadhasthaṁ*) как второй шаг кометы мимо Земли к Солнцу и отличает его от того шага, которым она вступает в место опьянения Светоносных (यत्र देवासो मदन्ति *yatra devāso madanti*) или в центр солнечной системы. По нашему мнению, источник не даёт оснований различать эти два мифологических события. Третье имя своего отца Вишну устанавливает в сияющем небе (ума) (दधाति नाम तृतीयम् अधि रोचने दिवः *dadhāti nāma tṛtīyam adhi rocane divaḥ*) (I.155.3). Божественная Воля (अग्नि *agni*) при отождествлении с этим персонажем именуется знающей и охраняющей своё высшее или третье местообиталище (विष्णुर् इत्था परमम् अस्य विद्वाञ् अभि पाति तृतीयम् *višṇur itthā paramam asya vidvāñ abhi pāti tṛtīyam*) (X.1.3) и именно Её чарующее яркое рождение (यत् ते जनिम चारु चित्रम् *yat te janima cāru citram*) является высшим запечатлённым Вишну следом (पदं यद् विष्णोर् उपमं निधायि *padaṁ yad višṇor upamaṁ nidhāyi*) (V.3.3). На этот высший след последнего как на протянувшийся в небе (ума) глаз (तद् विष्णोः परमं पदं दिवीव चक्षुर् आततम् *tad višṇoḥ paramaṁ padaṁ divīva cakšur ātatam*) всегда смотрят совершающие жертвоприношение (सदा पश्यन्ति सूवयः *sadā paçyanti sūvayaḥ*) (см. выше). Так что и в этом случае разработанная толкователем трёхчастная схема полёта кометы (Вишну) в космосе разрушается.

По А.С.Майданову, в результате своего трёхступенчатого перемещения комета (Вишну) достигает места опьянения Сил Света (त्रीण्येक वि चक्रमे यत्र देवासो मदन्ति *trīṇyeka vi cakrame yatra devāso madanti*) или описываемого в форме протянувшегося в высшем следе небесного

[1]Этого второго взгляда придерживается Ш.А.Гхош: [189]. P. 335-336.

глаза (तद् विष्णोः परमं पदं दिवीव चक्षुर् आततम् *tad višṇoḥ paramaṁ padaṁ divīva cakšur ātatam*) или центра солнечной системы – Солнца. Однако такое истолкование основывается на игнорировании непосредственного контекста, поскольку уже в следующем стихе утверждается, что находящиеся в экстатическом состоянии вдохновенные мистики после раннего (духовного) пробуждения зажигают этот высший след Вишну (तद् विप्रासो विपन्यवो जागृवांसः समिन्धते विष्णोर् यत् परमं पदं *tad viprāso vipanyavo jāgṛvāṁsaḥ samindhate višṇor yat paramaṁ padaṁ*) (I.22.21) – а ведь люди не зажигают Солнце. Да и не может физическое светило описываться как источник Сладости (विष्णोः पदे परमे मध्व उत्सः *višṇoḥ pade parame madhva utsaḥ*) (см. выше) – т.е. перед нами изображение уже упоминавшегося ранее наслаждения человека от контакта его сознания со Светом Бога (मधुना दैव्येन *madhunā daivyena*).

А.С.Майданов трактует стих памятника о том, что только два шага этого выглядящего как сияние Вишну видят люди (द्वे इदस्य क्रमणे स्वर्दृषो अभिख्याय मर्त्यो *dve idasya kramaṇe svardṛšo abhikhyāya martyo*), а третий его шаг недоступен никому, даже летающим птицам (तृतीयम् अस्य नकिरा दधर्षति वयश्चन पतयन्तः पतत्रिणः *tṛtīyam asya nakirā dadharšati vayaçcana patayantaḥ patatriṇaḥ*), таким образом что на яркий свет солнца больно смотреть невооружённым глазом. Однако такая интерпретация вступает в противоречие с вышепроцитированным сообщением о том, что среди смертных находящиеся в состоянии экстатического вдохновения мистики (विप्रासो विपन्यवो *viprāso vipanyavo*) сами создают или зажигают высший след Вишну (समिन्धते विष्णोर् यत् परमं पदं *samindhate višṇor yat paramaṁ padaṁ*). Т.е. при разрешении данной герменевтической ситуации именно психологическая интерпретация сюжета даёт адекватное объяснение – получение от Божественного Отца Ума-Истины и духовное возрождение в форме сверкающего Гносиса доступно только избранным (अहं इद्धि पितुष् परि मेधां ऋतस्या जग्रभ अहं सूर्य इवाजनि *ahaṁ iddhi pituš pari medhāṁ ṛtasyā jagrabha ahaṁ sūrya ivājani*). Правильность такого понимания подтверждается указанием источника на то, что Сияющее (सूर्य *sūrya*) Пламя Воли (अग्नि *agni*) рождается в голове и вынашивается мышлением (शीर्षतो जातं मनसा विमृष्टम् *çīršato jātaṁ manasā vimṛšṭam*) (X.88.16).

По словам А.С.Майданова, опьяняющиеся у источника мёда в высшем шаге Вишну или в милом убежище связанные с Силами Света мужи являются умершими предками авторов гимнов (प्रियम् अभि पाथो नरो यत्र देवयवो मदन्ति । विष्णोः पदे परमे मध्व उत्सः *priyam abhi pātho naro yatra devayavo madanti / višṇoḥ pade parame madhva utsaḥ*) (см. выше); однако такое истолкование производится со значительным искажением смысла текста, поскольку в данном случае ничего не говорится ни о блаженной обители усопших, ни об их смерти – здесь лишь описывается результат мистического полёта человеческой души за пределы Тьмы Бессознательного (तमः अवयुनं *tamaḥ avayunaṁ*) (см. выше) к высочайшему источнику надсознательного Света (उद् वयं तमसस् परि ज्योतिष् पश्यन्त उत्तरम्। देवम् देवत्रा सूर्यम् अगन्म ज्योतिर् उत्तमम् *ud vayaṁ tamasas pari jyotiš paçyanta uttaram / devam devatrā sūryam aganma jyotir uttamam*) (I.50.10).

Что касается объяснения исследователем эпитета Вишну शिपिविष्ट *çipivišṭa* как "пребывающей в солнечных лучах" кометы, то надо отметить, что данное слово может быть понято и как "pervaded by rays"[1] и такой перевод хорошо согласуется с поддерживаемой нами психологической характеристикой референта рассматриваемого мифологического образа.

Мы присоединяемся к мнению М.Моньер-Уильямса и Ш.А.Гхоша о том, что имя विष्णु *višṇu* обозначает Вездесущее Божество (All-pervading Godhead).[2] Оно подобно солнечному свету (स्वर्दृषो *svardṛšo*) (см. выше) и ослепительно сияет (विभूत द्युम्न *vibhūta dyumna*) (см. выше), но при этом даруемое Им ярко сверкающее богатство (पुरुश्चन्द्रस्य रायः *puruççandrasya rāyaḥ*) состоит из принадлежащей всем существам совершенной мысли (त्वं विष्णो सुमतिं विश्वजन्यां मतिं दाः *tvaṁ višṇo sumatiṁ viçvajanyāṁ matiṁ dāḥ*) (VII.100.2) и именно её жаждут вкусить люди (ते विष्णो सुमतिं भजामहे *te višṇo sumatiṁ bhajāmahe*) (I.156.3). Когда авторы гимнов говорят о Нём как о поддерживающем восточную вершину земли (दाधर्थ प्राचीं ककुभम् पृथिव्याः *dādhartha prācīṁ kakubham pṛthivyāḥ*) (см. выше), то они подразумевают производимую Им

[1] [122]. P. 1072. Column 1.
[2] [122]. P. 999. Column 1; [189]. P. 331-338.

функцию духовного просветления человека (तद् विप्रासो विपन्यवो जागृवांसः समिन्धते विष्णोर् यत् परमं पदं *tad viprāso vipanyavo jāgrvāṁsaḥ samindhate višṇor yat paramaṁ padaṁ*) (см. выше). Нет ничего удивительного в том, что Оно описывается как быстрое (एवया *evayā*) (см. выше) или стремительное (एषस्य *ešasya*) (см. выше), растущее телом сверх меры (परो मात्रया तन्वृ वृधान *paro mātrayā tanvṛ vṛdhāna*) (см. выше), далеко распространяющееся (उ सप्रथाः *u saprathāḥ*) (см. выше), имеющее огромное тело (बृहच्छरीरो *bṛhaccharīro*) (см. выше), окружённое многими женскими энергиями (यस्य पूर्विर् *yasya pūrvir*) (см. выше) и как первый зародыш Истинного Сознания (पूर्व्यं ऋतस्य गर्भं *pūrvyaṁ ṛtasya garbhaṁ*) (см. выше). В Его пыльном следе сосредоточены (पदम् समूळ्हमस्य पांसुरे *padam samūḷhamasya pāṁsure*) (см. выше) или в Его трёх шагах обитают все существа или миры (यस्य उरुषु त्रिषु विक्रमणेषु अधि क्षियन्ति भुवनानि विश्वा *yasya urušu trišu vikramaṇešu adhi kšiyanti bhuvanāni viçvā*) (I.154.2).

Предлагаемое А.С.Майдановым истолкование референта образа Вишну и связанных с ним мифов в РВ как передвижения кометы по солнечной системе производится посредством узкого и выборочного использования контекста и искажения данных памятника и поэтому оно не может быть принято. И в этом случае более адекватным является разработанное Ш.А.Гхошем психологическое понимание фигуры Вишну и совершаемых им деяний.

В целом астрономическая интерпретация текста РВ А.С.Майданова представляет собою смелую и оригинальную попытку талантливого исследователя проникнуть в тайны древнейшей ведической религии и мифологии и на этом основании может быть причислена к числу фундаментальных теорий натуралистической парадигмы герменевтики изучаемого памятника.

Глава III.
Теория катаклизмов А.С.Майданова как инструмент интерпретации текста Ригведасамхиты.

А.С.Майданов является автором одной из наиболее интересных, глубоких и комплексных натуралистических теорий интерпретации излагаемой РВ религиозно-мифологической системы – теории катаклизмов – согласно которой важнейшие упоминаемые в памятнике мифы отражают реально произошедшие природные явления экстремального характера, оказавшие значительное влияние на существование индоарийских племён примерно около 1500 г. до. н.э. в последний период их пребывания в Средней Азии.

В первую очередь исследователь обращается к анализу сообщений источника о борьбе Индры и Вритры и приводит наиболее полную версию этого мифологического события (I.32.1-15).[1] Далее учёный указывает, что в настоящее время наиболее распространена космогоническая трактовка данного сюжета Ф.Б.Я.Кёйпера как победы Порядка над силой сопротивления (वृत्र *vṛtra*) Хаоса с последующим сотворением мира.[2] Однако толкователь не принимает подобной

[1][107]. С. 44-46.

[2][107]. С. 46-48. О космогонической теории истолкования мифа об убийстве Индрою Вритры см.: [144]. С. 36; [80]. P. 218-222; [81]. P. 146-147 and 149; [82]. P. 107-111; [82a]. P. 10, 13, 16-19, 34, 39; [83]. С. 117, 121-126, 131, 134-135, 148, 153 и 156-158; [57]. С. 496-497; [60]. С. 453-456 и 464; [62]. С. 152. [193]. С. 46. Причём, по Ф.Б.Я.Кёйперу, космогония РВ является проекцией эмбриогонии человека и референтом является воспоминание мистика о процессе зачатия ([83]. С. 131-132, 134, 136-137. 140 и 144-146.). С середины XIX в. по середину XX в. в ригведологии господствует натуралистическое объяснение мифа об Индре и Вритре: в грозовой или метеорологической теории их денотатами считаются светлое небо или молния и гром (Индра) и (дождевая) туча (Вритра) ([159]. S. 70 und 72-73; [92a]. S. 4, 52, 56, 65-66, 151, 192, 202. 204 und 213; [202]. S. 46-47 und 50; [XI]. Anm. 24, 34, 56, 257, 284-285, 288, 448-449, 482, 525-526, 555, 559, 613 und 665; [XII]. Anm. 831-832, 848 und 1021; [XIII]. Anm. 1041 und 1325; [165]. С. 93, 101-102 и 111; [114]. С. 177; [133]. С. 30. Прим. и 32; [137]. С. 11, 18 и 38-39; [138]. С. 163, 165 и 171; [139]. С. 5; [140]. С. 668 и 671; [155]. С. 208. 210-215, 217 и 232; [20]. С. 252-253 и 429; [3]. С. 98; [132]. С. 148-149 и 255-257.), в солярной – свет неба или солнца (Индра) и ночная тьма (Вритра) ([126]. P. 430, 470, 476, 478 and 518;

трактовки по следующим обоснованным причинам: космогоническая реконструкция Ф.Б.Я.Кёйпера не совпадает со многими элементами содержания мифа, представляет собой результат подмены обнаружения объективного значения текста (экзегезис) созданием его вымышленного понимания (эйзегезис) – т.к. по сути в ней для объяснения древневедического мифа конструируется другой герменевтический миф, игнорирует указания памятника на существование вполне организованного космоса и в т.ч. неба и земли (द्यौर् क्षाः *dyaur kšāḥ* или द्यावः क्षामो *dyāvaḥ kšāmo*) (IV.22.4; VIII.70.4; см. также IV.19.4) до начала разворачивания описываемых в мифе событий и на наличие в источнике не связанного с борьбой Вритры и Индры мифа о творении (X.90).[1]

А.С.Майданов обращается к определению референта Вритры или "затора/ преграды/ препятствия"[2]; он отмечает, что данная фигура характеризуется как запруда рек (वृत्रं परिधिं नदीनाम् *vṛtraṁ paridhiṁ nadīnām*) (III.33.6) и как скала-плотина (अद्रिम् परिधिं *adrim paridhiṁ*) (IV.18.6) или как бесплечий (व्यंसम् *vyaṁsam*) (I.32.5), безногий и безрукий (अपाद् अहस्तो *apād ahasto*) (I.32.7) змей или пресмыкающееся (अहि *ahi*) (см., напр., I.32.1, 2, 3, 4, 5, 8, 11, 13 и 14), бушующее (दोधतः *dodhataḥ*) (I.80.5), шипящее (शुषन्तं *çušantaṁ*) (I.61.10) и ревущее (नवन्तम् *navantam*) (VI.17.10) и связанное с бурными потоками (अर्णांसि *arṇāṁsi*) (I.52.2); на основании совокупности вышеприведённых данных экзегет приходит к выводу о том, что референтом образа Вритры является перегораживание какой-то значительной реки и вызванное этим образование гигантской запруды – причиной чего стало обрушение большой скалы из-за землетрясения во время пребывания индоариев в горной области

[3]. С. 92 и 96-97.), в сезонной – солнце (Индра) и зима (Вритра) или дождь (Индра) и засуха (Вритра) ([179]. S. 665-666; [22]. С. 337. Прим. 34; [3]. С. 92-93 и 97; [17]. С. 178 и 642. Прим. 29.), в арктической – полярный день или светлый сезон или солнце (Индра) и полярная ночь или тьма (Вритра) ([175]. P. 208-209, 216, 219, 223, 227-229, 237 and 240.).

[1] [107]. С. 48-50. См. об общем индоевропейском мифе творения и его варианте в РВ: [101].

[2] От глагольного корня वृ *–vṛ–* "to cover, to screen, to veil, to conceal, to hide, to surround, to obstruct": [122]. P. 1007. Columns 1-2.

Средней Азии.[1] Согласно предлагаемой учёным реконструкции, обвалившаяся гора была огромной и широкой (पर्वतं महाम् उरुं *parvataṁ mahām uruṁ*) (I.57.6) и созданный ею завал привёл к тому, что фактически перекрытыми оказались или стояли как скованные коровы (अतिष्ठन् निरुद्धा आपः इव गावः *atišṭhan niruddhā āpaḥ iva gāvaḥ*) (I.32.11) сразу семь рек (सप्त सिन्धून् *sapta sindhūn*) (IV.28.1) – они перестали течь по отдельности (पृथक् *pṛthak*) (II.17.3) в море и объединились в великие воды (समुद्रम् असृजो महीर् अपस् *samudram asṛjo mahīr apas*) (VIII.3.10) или в обширное скованное и замкнутое бурное стечение потоков (क्षोदो महि वृतं नदीनां परिष्ठितम् *kšodo mahi vṛtaṁ nadīnāṁ parišṭhitam*) (VI.17.12); затем воды начали разливаться по округе (अपश् विभ्वो *apaç vibhvo* или सिन्धुं विबाल्यं वितस्थानाम् अधि क्षमि *sindhuṁ vibālyaṁ vitasthānām adhi kšami*) (III.31.16; IV.30.12) и возник целый океан (अपः सीरा न स्रवन्तीः समुद्रम् *āpaḥ sīrā na sravantīḥ samudram*) (I.174.9) или воды Ману (मनोर् उहाणा *manor uhāṇā*) (I.32.8) – А.С.Майданов считает последнее сообщение намёком на описываемый в позднейших ведических текстах миф о всемирном потопе.[2]

Дополнительное доказательство реальности наводнения учёный видит в мифе о спасении Ашвинами некоего Бхуджью, которого его злонамеренные товарищи бросили в середину океана (भुज्युम् सखायो मध्ये जहुर् दुरेवासः समुद्रे *bhujyum sakhāyo madhye jahur durevāsaḥ samudre*) (VII.68.7) и которого оставил в потоке воды его собственный отец Тугра (तुग्र ह भुज्युम् उदमेघे अवाहाः *tugra ha bhujyum udameghe avāhāḥ*) (I.116.3); когда тот оказался в океане или в пучине (भुज्युम् अवविद्धं समुद्र अर्णसो *bhujum avaviddhaṁ samudra arṇaso*) (VII.69.7; см. также I.116.5; VI.62.6) или в огромном и бурном стечении потоков (सिन्धुषु क्षोदसो महः *sindhušu kšodaso mahaḥ*) (I.182.5), то ухватился за стоящее посреди океана

[1] [107]. С. 49 и 54. Индийский герменевт Д.Косамби рассматривает Вритру как разрушаемую индоарийскими племенами систему оросительных каналов и плотин в долине Синдху: [86]. С. 88. В.Ф.Миллер производит имя वृत्र *vṛtra* от глагольного корня वृत् *–vṛt–* "вертеть" и видит во Вритре втягивающий воду в облако и вертящий её смерч: [115]. С. 308-314. По Ф.Б.Я.Кёйперу, Вритра символизирует сопротивление окружающих яйцеклетку гормональных вод проникающему в неё сперматазоиду ([83]. С. 132 и 134.).

[2] [107]. С. 54. См. миф о потопе: Шатапатхабрāхмана I.8.1.1-6: [124]. P. 425-426.

дерево (वृक्षो निष्ठितो मध्ये अर्णसो यं तौग्र्यो नाधितः पर्यषस्वजत् *vṛkšo nišṭhito madhye arṇaso yaṁ taugryo nādhitaḥ paryašasvajat*) (I.182.7); по мнению А.С.Майданова, данное мифологическое сообщение является описанием того, что случилось с реально существовавшим человеком, когда ему пришлось спасаться от наводнения в местности, которое до этого было сушей и где ранее росли деревья.[1]

[1][107]. С. 55-56. Т.Бенфей полагает, что Бхуджью – это дающее пищу (от глагольного корня भुज् *-bhuj-* "вкушать") солнце, попадающее в водяное облако (उदमेघे *udameghe*) ([XIII]. S. 159 und Anm. 1273 und 1332; [114]. С. 165.). Зонне объясняет данный миф следующим образом: злой демон мрака (Тугра) утром порождает солнце (Бхуджью) и бросает его в облачные воды, но оно ухватывается за облачное дерево и потом освобождается из туч с помощью двойной молнии в сумерках (близнецы Ашвины) ([114]. С. 165-166.). По Л.Б.Г.Тилаку, Бхуджью падает в воды нижней тёмной полусферы неба и время его пребывания там соотносится с периодом отсутствия солнца на небе на протяжении трёх суток (तिस्रः क्षपस् त्रिर् अह *tisraḥ kšapas trir aha*) (I.116.4) полярной ночи ([175]. P. 248-250.). Б.Н.Луния видит в данном мифе описание кораблекрушения торгового судна ариев в океане ([105]. С. 49.). Шатапатхабрахмана называет видимой формой Ашвинов землю и небо (IV.1.5.16). По данным древнеиндийского комментатора РВ Йаски, ещё в его время толкователи расходились во мнениях по поводу понимания образа Ашвинов – для одних они были землёю и небом, для других – днём и ночью, для третьих – солнцем и месяцем, для четвёртых – двумя праведными царями древности ([126]. P. 489; [114]. С. 110.). Что же касается истолкования образа Ашвинов в натуралистической школе ригведологии, то Хауг видит в них сумерки ([13]. S. 497.), Ф.Боллензен – утреннюю и вечернюю звезду (Венеру) ([13]. S. 497.), М.Мюллер – утро и вечер или приход и уход дня и ночи ([126]. P. 493; [114]. С. 325.) или день и ночь ([126]. P. 506.), А.Кун – молнию (Агни) и голубое небо (Индру) ([126]. P. 523; [153б]. С. 244; [114]. С. 185-186 и 325-326.) или восходящую утреннюю зарю ([92а]. S. 252.), Зонне – двойной изгиб молнии ([114]. С. 166 и 326.), Гольдштюккер – момент перехода тьмы в свет ([114]. С. 327.), А.Вебер – созвездие Диоскуров на утреннем небе ([114]. С. 327-328.), В.Ф.Миллер – полузабытые следы культов солнца и луны ([114]. С. 330-333 и 338-339.). А. де Губернатис в одном случае называет прототипами Ашвинов солнце и месяц, в другом – утренние и вечерние сумерки, в третьем – весеннее и осеннее равноденствия, в четвёртом – весну и осень, в пятом – утренние сумерки и зарю, в шестом – двух коней Индры ([114]. С. 328.). По Г.Ольденбергу, Ашвины изначально имели своим референтом утреннюю и вечернюю звезду, однако в РВ их мифологические образы сияющих божественных юношей уже отделились от своих натуралистических прототипов ([147]. S. 50-51, 53-54 und 210-213.). З.А.Рагозина присоединяется к мнению Л.Мириантеуса о том, что Ашвины являются обозначением утренних сумерек и рассвета ([155]. С. 253, 255, 278 и 280.). В.А.Гадотт полагает, что двойственный образ Ашвинов отражает два аспекта целительной силы – воздействующую на тело больного через лекарство

В РВ неоднократно упоминается рождающийся из тумана и движущийся во мраке (मिहो नपातं तमोगाम् *miho napātaṁ tamogām*) (V.32.4) или отвратительно раздувающийся и возрастающий в бессолнечном мраке (कत्पयं शयानम् असूर्ये तमसि वावृधानम् *katpayaṁ çayānam asūrye tamasi vāvṛdhānam*) (V.32.6), сильно увеличивающийся (सुवृधं *suvṛdhaṁ*) (V.32.4) и заключаемый Индрою в темноту (तमसि हर्म्ये धाः *tamasi harmye dhāḥ*) (V.32.5) демон Шушна. По А.С.Майданову, прототипом сообщений о нём является описание того, как перегородившая потоки естественная плотина (वृत्रं परिधिं नदीनाम् *vṛtraṁ paridhiṁ nadīnām*) (см. выше) привела к образованию вырывающегося из тёмной расщелины в запруде (मिहो नपातं तमोगाम् *miho napātaṁ tamogām*) и падающего с большой высоты во тьму (तमसि हर्म्ये धाः *tamasi harmye dhāḥ*) глубокого ущелья и при этом сильно увеличивающегося (सुवृधं *suvṛdhaṁ* или कत्पयं शयानम् असूर्ये तमसि वावृधानम् *katpayaṁ çayānam asūrye tamasi vāvṛdhānam*) водопада.[1]

Как указывает учёный, в районах с повышенной сейсмической активностью часто происходят вызванные землетрясениями наводнения; к числу таковых относятся и южные районы современных Узбекистана и Таджикистана, по территории которых индоарийские племена должны были пройти на своём пути в Пенджаб через горные проходы Гиндукуша в северной области теперешнего Афганистана; в РВ Вритра именуется лежащим на великой реке (महां सिन्धुम् आशयानं वृत्रम् *mahāṁ sindhum āçayānaṁ vṛtram*) (II.11.9), в которой А.С.Майданов видит текущую в Аральское море Амударью или становящийся таковой после слияния с Вахшем Пяндж; по мнению толкователя, последний в особенности может претендовать на отождествление с упоминаемым в памятнике великим потоком (महां सिन्धुम् *mahāṁ sindhum*), поскольку его многочисленные притоки могли стать

жизненную силу растений и действующую на его разум веру в исцеление ([31]. P. 22-27.).

[1][107]. С. 49. По А.Куну Шушна (der Trockner) является одновременно демоном засухи и мрака ([92a]. S. 55.) и облачным демоном ([92a]. S. 65.); учёный считает Шушну одной из форм Вритры, который также называется сушащим (शुष्मन्तं वृत्रम् *çuṣantaṁ vṛtram*) (I.61.10) ([92a]. S. 151; [153в]. С. 302.). Т.Бенфей переводит शुष्ण *çuṣṇa* как dörrende ([XI]. Anm. 465.) и видит в Шушне засуху ([XI]. Anm. 516 und 651; [XIII]. Anm. 1037.). У Ф.Боллензена Шушна – это персонификация засухи и тьмы ([13]. S. 506-507.).

прототипами скованных запрудой (Вритра) семи рек (सप्त सिन्धून् *sapta sindhūn*) (см. выше); в таком случае образование естественной плотины на главной водной артерии (महां सिन्धुम् *mahāṁ sindhum*) региона автоматически приводило бы к запруживанию и питающих её притоков (सप्त सिन्धून् *sapta sindhūn*) и затоплению всей прилегающей территории – не только речных долин, но и Бактрийской равнины и Таджикской депрессии, в то время как ниже запруды появились бы жаждущие влаги пустыни и поля (धन्वान्य् अज्रां तृषाणां *dhanvāny ajrāṁ tṛšāṇāṁ*) (IV.19.7); возможность такого развития событий подтверждается постоянно наблюдающимися в горах Таджикистана случаями возникновения в результате землетрясений завально-запрудных водоёмов.[1]

Как отмечает А.С.Майданов, в излагаемом в источнике мифе во время битвы Вритра безуспешно пытается напугать Индру сотрясением и громом (न वेपसा न तन्यतेन्द्रं वृत्रो वि बीभयत् *na vepasā na tanyatendraṁ vṛtro vi bībhayat*) (I.80.12), небо от рёва змея отступает от страха (द्यौश् चिद् अस्यामवान् अहेः स्वनाद् अयोयवीद् भियसा *dyauç cid asyāmavān aheḥ svanād ayoyavīd*) (I.52.10), а сам Индра мощно сотрясает основание земли (अक्षोदयच् छवसा क्षाम बुध्नं वार् *akšodayac chavasā kšāma budhnaṁ vār*) (IV.19.4); затем он убивает Вритру и выпускает течь (इन्द्रो वृत्रं जघन्वान् असृजद् *indro vṛtraṁ jaghanvān asṛjad*) (I.80.10) воды к океану (इन्द्र अहन्न् अहिं परिशयानम् अर्णो अवासृजो अपो अछा समुद्रम् *indra ahann ahiṁ pariçayānam arṇo avāsṛjo apo achā samudram*) (VI.30.4) или пробивает твёрдую гору и выпускает воды во все стороны через образовавшиеся проломы или врата (त्वम् अपो वि दुरो विषूचीर् इन्द्र दृऌहम् अरुजः पर्वतस्य *tvam apo vi duro višūcīr indra dṛḷham arujaḥ parvatasya*) (VI.30.5); при этом он убивает сброшенным сверху смертельным оружием мать Вритры Дану и она падает на своего сына (नीचावया अभवद् वृत्रपुत्रेन्द्रो अस्या अव वधर् जभार । उत्तरा सूर् अधरः पुत्र आसीद् दानुः शये *nīcāvayā abhavad vṛtraputrendro asyā ava vadhar jabhāra / uttarā sūr adharaḥ putra āsīd dānuḥ çaye*) (I.32.9); в результате этого земля увеличивается в десять раз и народы распространяются (पृथिवी दशभुजिर् ततनन्त कृष्टयः *pṛthivī daçabhujir tatananta kṛšṭayaḥ*) (I.52.11); учёный интерпретирует вышеизложенные сообщения следующим образом: землетрясение обрушивает

[1] [107]. С. 54. 57 и 63-64.

запруживающий реку огромный обломок (Вритра) и гору, от которой он в своё время откололся (Дану), сдерживаемые потоки вырываются наружу, наводнение спадает и территория суши увеличивается в 10 раз.[1]

Однако исследователь обращает внимание на то, что по указаниям памятника перед схваткой с Вритрой из-за его фыркания все боги покидают своего друга Индру и отступают (वृत्रस्य त्वा श्वसथादीषमाणा विश्वे देवा अजहुर्ये सखायः *vṛtrasya tvā çvasathādīšamānā viçve devā ajahurye sakhāyaḥ*) (VIII.96.7); последний просит небо предоставить место ваджре для размаха (द्यौर् देहि लोकं वज्राय विष्कभे *dyaur dehi lokaṁ vajrāya viškabhe*) и обращается к Вишну с просьбой шагнуть пошире (सखे विष्णो वितरं वि क्रमस्व *sakhe višno vitaraṁ vi kramasva*) и предлагает ему вместе убить Вритру и освободить реки (हनाव वृत्रं रिणचाव सिन्धून् *hanāva vṛtraṁ riṇacāva sindhūn*) (VIII.100.12); тот соглашается и они вдоём убивают змея (अहिं वृत्रम् हन्न् विष्णुनासचानः *ahiṁ vṛtram hann višṇunāsacānaḥ*) (VI.20.2).[2] Но делают они это с помощью силы неба (दिवो *divo*) (VI.20.2); а в других случаях говорится о запечатлевшейся на небе мощи Индры (दिवि ते बद्बधे शवो *divi te badbadhe çavo*) (I.80.13) или о том, что он стоит прямо в воздухе и бросает во Вритру смертельное оружие (ऊर्ध्वो ह्यस्थाद् अधि अन्तरिक्षे अधा वृत्राय प्र वधं जभार *ūrdhvo hyasthād adhi antarikše adhā vṛtrāya pra vadham jabhāra*) (II.30.3); по А.С.Майданову, во всех подобных сообщениях речь идёт не об обычном вооружении Индры (वज्र *vajra*), а о быстрой как мысль горе (मनोजुवा पर्वतेन *manojuvā parvatena*) (VI.22.6) или о метаемом с неба камне или скале (प्र वर्तय दिवो अश्मानम् पर्वतेन *pra vartaya divo açmānam parvatena*) (VII.104.19) или о сбрасываемом с высокого неба сжигающем врага камне (अव क्षिप दिवो अश्मानम् उच्चा येन शत्रुं निजूर्वाः *ava kšipa divo açmānam uccā yena çatruṁ nijūrvāḥ*) (II.30.5); как утверждает толкователь, прототипом этого образа

[1] [107]. С. 57-58 и 66. Примечательно, что совсем недавно мы указывали на возможность разработки натуралистического понимания мифа об убийстве Индры Вритрою и разрушении горы как описания процесса землетрясения: [171]. С. 48-49. С позиций эмбриогонической теории Ф.Б.Я.Кёйпера Дану персонифицирует сознание матери и её яичник, а Вритра – сознание яйцеклетки, связь которых разрушает при зачатии сперматазоид (ваджра Индры) ([83]. С. 134-136.).

[2] [107]. С. 59.

является посылаемый божеством комет (Вишну) метеорит, который своим падением и вызвал уничтожившее запруду (Вритра) землетрясение.[1] Именно такая интерпретация, как полагает герменевт, позволяет объяснить стих с упоминанием некоего мстителя за змея, из-за вида которого в сердце Индры проник страх (अहेर्यातारं कमपश्य इन्द्र हृदि यत् ते जघ्नुषो भीरगच्छत् *aheryātāraṁ kamapaçya indra hṛdi yat te jaghnušo bhīragachat*) (I.32.14) – якобы его пугает появление метеорита.[2]

Следующее доказательство метеоритной природы оружия Индры А.С.Майданов находит в описаниях его грохочущих грохотом коней (हरी स्वारम् अस्वार्ष्टाम् *harī svāram asvāršṭām*) (II.11.7) или ревущей (कनिक्रदतो वज्रात् *kanikradato vajrāt*) (II.11.9) или шумной ваджры (वज्रं स्वर्यं *vajraṁ svaryaṁ*) (I.32.2); также интерес в этой связи вызывает у толкователя сообщение о том, что Индра ревёт, усиливая свой звук далеко до самого предела, гремя в лад с матерями, а они распространяют поднятый им свист (सं मातृभिर् वावशानो अक्रान् । दूरे पारे वाणीं वर्धयन्त इन्द्रेषितां धमनिं पप्रथन् नि *saṁ mātṛbhir vāvaçāno akrān / dūre pāre vāṇīṁ vardhayanta indrešitāṁ dhamaniṁ paprathan ni*) (II.11.8); как считает исследователь, в подобных случаях говорится о вызываемых падением метеорита – называемого метательным снарядом (आस्याकं वज्रम् *āsyākaṁ vajram*) (I.32.3) – звуковых эффектах.[3]

Наконец, А.С.Майданов приводит указания источника о том, что Вритра перекрывал вместе с водами небо (अपो द्यां *apo dyāṁ*) (II.11.5) или что удерживаемый им поток был окутан мраком (तमसा परीवृतं अर्णवम् *tamasā parīvṛtaṁ arṇavam*) (II.23.18) или что основе вод мешала тьма (अपाम् अतिष्ठद् धरुणह्वरं तमो *apām atišṭhad dharuṇahvaraṁ tamo*) (I.54.10); в памятнике неоднократно упоминается безграничный мрак (तमो अवयुनं

[1] [107]. С. 59-60. По мнению Х.Райхельта, факт использования богом грозы Индрою в качестве оружия камня (अश्मन् *açman*) (II.30.5; IV.22.1; VII.104.19) или горы (पर्वत *parvata*) (VII.104.19) объясняется верою индоариев в то, что небо когда-то было каменным ([132]. С. 256. Прим. 50.). Однако Г.Надь видит причину этого феномена в уподоблении облака скале (अश्मन् *açman*) или валуну (पर्वत *parvata*) и возникающем отсюда отождествлении неба и горы, из которой бьет молния и раздаётся гром (वज्र *vajra*) (Ibidem.). По В.Ф.Антоненко, вооружение (वज्र *vajra*) Индры символизирует лучи солнца ([3]. С. 95-96.).

[2] [107]. С. 60.

[3] [107]. С. 61-63.

tamo avayunaṁ) (VI.21.3) или слепая дикая тьма (अन्धा तमांसि दुधिता *andhā tamāṁsi dudhitā*) (IV.16.4) или всеобъемлющая темнота (ववव्रुषश्च् तमसो *vavavruśaç tamaso*) (I.173.5) и проглоченная и скрытая мраком вселенная (गीर्णं भुवनं तमसपगूळ्हमाविः *gīrṇaṁ bhuvanaṁ tamasapagūḷamāviḥ*) (X.88.2); к этому учёный присовокупляет просьбы авторов гимнов к Индре убить Вритру и завоевать небо (हनो वृत्रं जया स्वः *hano vṛtraṁ jayā svaḥ*) (VIII.89.4) и к Адити, Митре, Варуне и Индре спасти их от смерти в долгом мраке и помочь достигнуть широкого света (उर्वश्याम् ज्योतिर् मा नो दीघा अभि नशन् तमिस्राः *urvaçyāṁ jyotir mā no dīrghā abhi naçan tamisrāḥ*) (II.27.14); известно также, что в результате убийства змея Индра поднял солнце на небо (वृत्रं यद् इन्द्र शवसावधीर् अहिं सूर्यं दिव्यारोहयो *vṛtraṁ yad indra çavasāvadhīr ahiṁ sūryaṁ divyārohayo*) (I.51.4) или раскрыл свет (अपावृणोर् ज्योतिर् *apāvṛṇor jyotir*) (II.11.18) или породил солнце, небо и утреннюю зарю (सूर्यं जनयन् द्याम् उषासं *sūryaṁ janayan dyām ušāsaṁ*) (I.32.4); по мнению толкователя, референтом таких описаний являются поднятые метеоритом в воздух после столкновения с землёй огромные массы пыли, которые надолго закрыли солнце и луну – для них на месяцы и годы были закрыты врата (माद्भिः शरद्भिर् दुरो वरन्त वः *mādbhiḥ çaradbhir duro varanta vaḥ*) (II.24.5).[1]

Учёный находит в РВ ещё один миф – об исчезновении Агни – повествующий, по его словам, о том же самом событии; в нём якобы рассказывается, что огонь солнца исчез тайно как вор со скотом (पश्वा न तायुं गुहा चतन्तं *paçvā na tāyuṁ guhā catantaṁ*) (I.65.1), ушёл к своим матерям водам (по А.С.Майданову, под ними подразумеваются тучи) (मातॄरजगन्नपः *mātṝrajagannapaḥ*) (III.9.2) и прятался в них как лев в засаде (अप्सु सिंहम् इव श्रितम् *apsu siṁham iva çritam*) (III.9.4).[2] А в другом месте говорится о том, что юная мать тайно уносит укутанного мальчика (कुमारम् माता युवतिः समुब्धं गुहा बिभर्ति *kumāram mātā yuvatiḥ samubdhaṁ guhā bibharti*) и его изменившегося лика не видят люди (अनीकम् अस्य न मिनज् जनासः पुरः पश्यन्ति *anīkam asya na minaj janāsaḥ puraḥ paçyanti*) (V.2.1); автор гимна указывает, что наблюдал его уход прочь с поля

[1] [107]. С. 61-62 и 69-70. У Л.Б.Г.Тилака подобные сообщения являются буквальным отображением многомесячной полярной ночи: [175]. P. 102-105.
[2] [107]. С. 70.

(क्षेत्राद् अपश्यं सनुतश् चरन्तं *kšetrād apaçyaṁ sanutaç carantaṁ*), и утверждает, что из-за его отсутствия стадо пылает не сильно (सुमद् यूथं न पुरु शोभमानम् *sumad yūthaṁ na puru çobhamānam*) и юные жёны становятся совершенно седыми (पलिक्नीर् इद् युवतयो भवन्ति *paliknīr id yuvatayo bhavanti*) (V.2.4); согласно реконструкции герменевта, данные стихи содержат записанный метафорическим языком отчёт очевидца снижения интенсивности сияния утренних зорь, которые становятся блёклыми или седыми (पलिक्नीर् इद् युवतयो भवन्ति *paliknīr id yuvatayo bhavanti*) и слабо светят (सुमद् यूथं न पुरु शोभमानम् *sumad yūthaṁ na puru çobhamānam*), и солнца, огонь которого как будто ушёл прочь с небесного или воздушного поля (क्षेत्राद् अपश्यं सनुतश् चरन्तं *kšetrād apaçyaṁ sanutaç carantaṁ*) или был кем-то скрыт (कुमारम् माता युवतिः समुब्धं गुहा बिभर्ति *kumāram mātā yuvatiḥ samubdhaṁ guhā bibharti*) или изменился до такой степени, что его уже почти не видят люди (अनीकम् अस्य न मिनज् जनासः पुरः पश्यन्ति *anīkam asya na minaj janāsaḥ puraḥ paçyanti*).[1]

Предлагаемая А.С.Майдановым интерпретация мифов о борьбе Индры и Вишну с Вритрой, о Шушне, об исчезновении Агни и о спасении Ашвинами Бхуджью как изображения целой серии природных катаклизмов в бассейне Амударьи около 1500 г. до н.э. (землетрясение, обрушение горы, запруживание значительной горной реки и её притоков с возникновением высокого водопада, мощное наводнение с затоплением обширных участков суши, высыхание и опустынивание плодородных земель ниже завала, падение большого метеорита с выбросом в атмосферу огромных объёмов пылевой взвеси и многомесячным потемнением солнца и луны, новое землетрясение, разрушение естественной запруды и созданного ею водопада, отступление воды) должна быть охарактеризована как чрезвычайно интересная, хорошо продуманная и системная попытка доказать материальную природу излагаемой древнейшими ведическими гимнами религии и мифологии. Однако при её построении учёный использовал традиционно применяемые в натуралистической школе герменевтики РВ методы некорректного лексико-синтаксического и контекстуального анализа и искажения значения текста; поэтому мы

[1] [107]. С. 71-72.

не можем согласиться с тем, что теория катаклизмов А.С.Майданова действительно адекватно воссоздаёт истинностное значение мифов об уничтожении Вритры Индрой и Вишну, об убийстве Шушны, об исчезновении Агни и о спасении Ашвинами Бхуджью.

Прежде всего, истолкование Дану как скалы, от которой откалывается при землетрясении обломок (Вритра), противоречит переводу имени данного персонажа – Влага.[1] Жидкость не может называться матерью запруды (वृत्र *vṛtra*), которая образовалась от землетрясения, если следовать истолкованию А.С.Майданова. Кроме того, учёный не приводит ни одного свидетельства источника, в которых Вритра описывается возникающим в результате сейсмической активности, хотя в древневедических гимнах довольно часто встречаются описания запруживания вод этим демоническим персонажем (वृत्रं परिधिं नदीनाम् *vṛtraṁ paridhiṁ nadīnām*) (см. выше) или его расположения на великой реке (महां सिन्धुम् आशयानं वृत्रम् *mahāṁ sindhum āçayānaṁ vṛtram*) (см. выше). Исследователь утверждает, что обвалилась большая и широкая гора (पर्वतं महाम् उरुं *parvataṁ mahām uruṁ*) (см. выше) и что характеризуемый как скала-плотина (अद्रिम् परिधिं *adrim paridhiṁ*) Вритра должен быть отождествляем с нею, но в памятнике говорится о раскалывании Индрою на куски огромной и широкой горы (पर्वतं महाम् उरुं पर्वशश् चकर्तिथ *parvataṁ mahām uruṁ parvaçaç cakartitha*) (I.57.6) или о взрывании скалы (अद्रिम् दर्दर् *adrim dardar*) (IV.16.8), и нет никакой информации о происхождении этих объектов. Т.о. нет доказательств того, что перегораживание (Вритра) появляется из-за обвала горных пород.

А.С.Майданов вслед за большинством экзегетов натуралистического и исторического толка совершенно игнорирует тот факт, что в источнике упоминаются многочисленные Вритры (वृत्रा भूरीणि *vṛtrā bhūrīṇi* или वृत्रा भूरि *vṛtrā bhūri* или वृत्राणि पुरूणि *vṛtrāṇi purūṇi* или वृत्राणि भूरि *vṛtrāṇi bhūri*) (IV.17.19; VIII.90.4; X.80.2; X.83.7); имеются даже более конкретные указания об их численности – в одном месте

[1] [122]. P. 474. Column 3. Такой интерпретации придерживается и Т.Я.Елизаренкова ([58]. С. 760.).

говорится о том, что Индра костями Дадхьянча[1] убил 99 Вритр (इन्द्रो दधीचो अस्थभिर् वृत्राणि । जघान नवतीर नव *indro dadhīco asthabhir vṛtrāṇi / jaghāna navatīr nava*) (I.84.13), а в другом сообщается о том, что для певца Индра сокрушил 10 и 1000 Вритр (कारवे दश वृत्राणि नि सहस्राणि बर्हयः *kārave daça vṛtrāṇi ni sahasrāṇi barhayaḥ*) (I.53.6).

Прежде чем двигаться дальше, мы должны выразить своё категорическое несогласие с принимаемой А.С.Майдановым интерпретацией образа Индры как бога грома и молнии.[2] Такое

[1] Дадхьянч символизирует супраментальную энергию или сына Огненного Гносиса (Атхарван) и представляет собою пламя-силу (Ангирас) Воли Бога (Агни), о чём см.: [168]. С. 120. Согласно Шатапатхабрахмане (VI.4.2.3), Дадхьянч – это речь. Для Т.Бенфея и А. де Губернатиса образ Дадхьянча и его костей является обозначением солнца и его лучей ([XII]. Anm. 865-867; [114]. С.213.). А.Кун видит в Дадхьянче солнце или ветер ([114]. С. 211-212.). По А.Людвигу, Дадхьянч – это солнце, а Атхарван – древний первобытный огонь как первоэлемент и первопричина всех световых и тепловых явлений ([102]. S. 14-15; [103]. S. 43-44.). Шварц считает прототипом фигуры Дадхянча предшествующее грозе одинокое тёмное облако, а под его костями понимает молнии ([114]. С. 212.). У В.Ф.Миллера Дадхьянч – это луна, а его кости – месяц и звёзды, которыми убивают демонов мрака ([114]. С. 204-205, 207-208 и 211.).

[2] [107]. С. 44. Согласно Шатапатхабрахмане Индра представляет собою ярко пылающее дымное пламя (II.3.2.11) или Всеобщего Творца (Вишвакармана) (IV.6.4.5 и 6), а вместе с Агни – божества новолуния и полнолуния соответственно (II.4.4.17). А.Кун определяет Индру как громовое божество (der Donnergott) ([92a]. S. 192.). Т.Бенфей считает, что до разделения индоевропейской общности арии обожествляли сияющий свет неба под именем Дьяуса (от глагольного корня दिव् / द्यु *–div/dyu–* "сверкать/сиять"); по мере же продвижения со своей прародины в Южную Азию говорящий на санскрите народ был вынужден в силу господствующего в новом месте обитания климата выделить в качестве главного атрибута неба его дождливый характер; поэтому поклонение небесному свету стало постепенно заменяться почитанием бога неба как подателя дождя (Индры, первоначально स्न्द्र *sindra* от глагольного корня स्यन्द् *–syand–* tropfen) и перенесением на него предикатов Дьяуса ([XI]. Anm. 275.); в результате Индра стал богом света и дождя ([XII]. Anm. 1009.), а также и солнца ([XIII]. Anm. 1042 und 1045.). М.Мюллер полагает, что имя इन्द्र *indra* одного корня со словом इन्दु *indu* "drop/ sap" и на основании этого приходит к выводу о том, что первоначально референтом образа Индры было небо как податель дождя (Jupiter pluvius), однако в РВ он обозначает небо вообще с его светом и грозу ([126]. P. 430 and Note and 431.). По А.Людвигу Индра является богом неба ([102]. S. 14-15.); но при этом в его образе соединены черты многочисленных более древних небесных божеств, денотатами которых выступают либо световые солярные явления (отсюда связь Индры с Дьяусом, Савитаром, Сурьею, Пушаном и Вишну), либо грозовые и ураганные метеорологические феномены (что выражается в родстве с Вайу-Ватой,

истолкование основывается на использовании предзаданной экзегезе натуралистической гипотезы и некорректном контекстуальном анализе. Данный мифологический персонаж характеризуется как мощная (तुविक्तो *tuvikrato*) (VIII.68.2) и героическая Воля (वीरेण्यः क्रतुर् *vīreṇyaḥ kratur*) (X.104.10) и как буквально наполненный Ею (क्त्व पूर्णम् *kratva pūrṇam*) (VIII.78.7), а также около шестидесяти раз именуется शतक्रतु *çatakratu* или имеющим 100 энергий ума или воли.[1] Индра несомненно обозначает чистую мощь Гностического Разума (इन्द्र महा मनसा *indra mahā manasā*) (VI.40.4) или широкий, глубокий и всеобъемлющий Источник Мыслей (उरुं गभीरं विश्वव्यचसम् अवतं मतीनाम् *uruṁ gabhīraṁ viçvavyacasam avataṁ matīnām*) (III.46.4) или несравненную Силу

Рудрами-Марутами, Рудрою и Парджаньею) ([103]. S. 33, 44, 46 und 55.). Ф.Боллензен вслед за Грассманном производит имя इन्द्र *indra* от глагольного корня इन्ध् *–indh–* hell/licht sein и называет обозначением утреннего света ([13]. S. 505-506.); они следуют этимологии, предлагаемой ещё в Шатапатхабрахмане (VI.1.1.2), которая трактует Индру как Воспламенителя (इन्ध *indha*). Д.Н.Овсянико-Куликовский считает эмбрионом фигуры Индры сражающееся с тучами и проливающее дождь индоевропейское грозовое божество, которое в эпоху индоиранского единства превращается в божество-победителя, а в дальнейшем становится национальным богом индоариев Семиречья ([137]. С. 38-39.); в эпоху РВ все три значения мифемы сочетаются ([133]. С. 30. Прим., 32; [138]. С. 163, 165 и 171; [139]. С. 1-2 и 5; [140]. С. 665, 666, 668 и 671.) и к ним добавляется ещё солярный денотат ([135]. С. 93 и 111; [136]. С. 8, 17-18 и 22.). По Г.Ольденбергу Индра изначально является богом грозы (der Gewittergott), однако из-за отсутствия его видимого глазом физического воплощения и нерегулярного характера гроз недостающие элементы его мифологического образа заполняются представлениями о божественном герое ([147]. S. 42-43, 53-54 und 141-142.); в то же время он начинает обозначать уже не только производителя небесных дождевых вод из облачных гор, но и освободителя земных речных потоков из подлинных скал ([147]. S. 51-52, 140-141, 143 und 150.), а также утренней зари из ночной тьмы ([147]. S. 54.). По А.Хиллебрандту, в образе Индры соединяются два обусловленных географическим положением и связанными с ним природно-климатическими условиями натуралистических денотата: борьба весеннего солнца (Индры) со сковывающими зимним холодом истоки рек Пятиречья расположенными к северо-западу от них горами (Вритрой) и конфликт грозы (Индра) с удерживающими дождь тучами (Вритра) в местности на юго-востоке Панджаба ([179]. S. 665-666; [22]. С. 337. Прим. 34.). С.Бхаттачарджи, Г.М.Бонгард-Левин и А.В.Герасимов полагают, что Индра – это солнце в зените ([16]. С. 19; [14]. С. 87.).

[1] Л.Б.Г.Тилак трактует имя Шатакрату как "совершающий сто жертвоприношений" – по одному в каждые из 100 суток полярной ночи: [175]. P. 175-180.

Мышления (असमं क्षत्रम् असमा मनीषा *asamaṁ kšatram asamā manīšā*) (I.54.8).

В этой связи абсолютно ясно, что 99 Вритр (वृत्राणि नवतीर् नव *vṛtrāṇi navatīr nava*) соотносятся с присущими Гносису (इन्द्र *indra*) 100 силами воли (शतक्रतु *çatakratu*) и должны поэтому символизировать препятствующие им энергии Бессознательного (वृत्र *vṛtra*); было бы наивно с нашей стороны надеяться, что древневедические поэты начнут излагать нам свои психологические учения научным языком глубинной психологии К.Г.Юнга или трансперсональной психологии С.Грофа или экзистенциальной психологии Р.У.Лейнга[1]; со стороны авторов гимнов достаточно для их общего уровня развития знаний и в целях выполнения мистической функции текста назвать Вритру спящим (ससन्तं अहिम् *sasantaṁ ahim*) (I.103.7) или непробуждённым и беспробудно спящим змеем (अबुध्यम् अबुध्यमानं सुषुपाणम् अहिं *abudhyam abudhyamānaṁ sušupāṇaṁ ahiṁ*) (IV.19.3). Если мы сопоставим это сообщение с указанием на то, что пробуждаемый гимнами или мыслями вдохновенных мистиков восход (अर्कैर् अबोध्या उषसं *arkair abodhyā ušasaṁ* или उषसं प्रति विप्रासो मतिभिर् जरन्ते *ušasaṁ prāti viprāso matibhir jarante*) (III.61.6; V.80.1) их внутреннего душевного Света (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (см. выше) по разгорании Сам делает людей пробуждёнными или просветлёнными (नो अद्य बोधय उषो *no adya bodhaya ušo*) (V.79.1; см. также VI.65.1)[2], то психологическое значение образа Непробуждённого Пресмыкающегося (अबुध्यम् अबुध्यमानं सुषुपाणम् अहिं *abudhyam abudhyamānaṁ sušupāṇaṁ ahiṁ*) в РВ как символа Бессознательного становится очевидным.

Такая интерпретация подтверждается именованием Вритры кастратом (वध्रिः वृत्रो *vadhriḥ vṛtro*) (I.32.7), в то время как Индра обладает 1000 мошонок с мощными мужскими энергиями (सहस्रमुष्क तुविनृम्ण *sahasramuška tuvinṛmṇa*) (VI.46.3) или с 1000 семян (सहस्ररेता *sahasraretā*) (IV.5.3) мысли (मनसो रेतः *manaso retaḥ*) (X.129.4).[3] Последнее в свою

[1] [194]; [195]; [196]; [197]; [198]; [199]; [200]; [201]; [37]; [38]; [39]; [40]; [41]; [42]; [97].

[2] От глагольного корня बुध् *-budh-* "будить" происходят имя बुद्ध *buddha* "пробуждённый / просветлённый" и обозначающий интеллект термин बुद्धि *buddhi*: [122]. P. 733. Columns 1-3.

[3] Подробнее об этом см.: [171]. С. 60-61.

очередь объясняет упоминание в памятнике противоборствующих им 1000 Вритр (वृत्राणि सहस्राणि *vṛtrāṇi sahasrāṇi*) (см. выше). Что же касается 10 Вритр (दश वृत्राणि *daça vṛtrāṇi*)(см. выше), то они явно символизируют силы сопротивления Бессознательного 10 (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata*) идеям (विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo*) (IX.99.2) Лучащегося Разума (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*) (VIII.52.1), с помощью которых Гносис тройственным усилием или рывком Сознательного Наслаждения Существованием (खेदया त्रिवृता *khedayā trivṛtā*) подтягивает к себе вместилище или бадью Света (आ इन्द्रः कोशम् दिवाः अचुच्यवीत् *ā indraḥ koçam divāḥ acucyavīt*) (VIII.72.8).[1] Такое истолкование, между прочим, позволяет понять одно очень интересное сообщение памятника, в котором некто пытается продать своего Индру за 10 дойных коров (क इमं दशभिर् ममेन्द्रं क्रीणाति धेनुभिः *ka imaṁ daçabhir mamendraṁ krīṇāti dhenubhiḥ*) с тем, чтобы тот после уничтожения Вритр был возвращён ему обратно (यदा वृत्राणि जङ्घनद् अथैनम् मे पुनर् ददत् *yadā vṛtrāṇi jaṅghanad athainam me punar dadat*) (IV.24.10).[2] Т.е. Господь предлагает человеку пожертвовать 10 силами своего ума (दशभिर् धेनुभिः *daçabhir dhenubhiḥ*) и приобрести в результате этого самопожертвования всю тотальность Гносиса (क इमं ममेन्द्रं क्रीणाति *ka imaṁ mamendraṁ krīṇāti*); с Его помощью он уничтожит силы своего Бессознательного (यदा वृत्राणि जङ्घनद् *yadā vṛtrāṇi jaṅghanad*), но должен не совершить ошибки в своём духовном развитии и пытаться в эгоистической индивидуализации присваивать себе Божественный Разум (अथैनम् मे पुनर् ददत् *athainam me punar dadat*).

А.С.Майданов вслед за большинством герменевтов натуралистического и исторического направлений говорит о том, что Вритру окружает безграничная тьма (तमो अवयुनं *tamo avayunaṁ*) (VI.21.3) и считает её причиной поднятую упавшим метеоритом и/или

[1] Подробнее об этом см.: [171]. С. 39-41. Л.Б.Г.Тилак трактует выражение दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata* как десять месяцев полярного лета, а в тройном рывке (у него – трёхчастном молоте) (खेदया त्रिवृता *khedayā trivṛtā*) он видит три части светлого полярного сезона или дня (охватывающего весну (утро), лето (полдень) и осень (вечер)) ([175]. P. 155-156.).

[2] Для В.Ф.Миллера данное сообщение является доказательством наличия у индоарийских племён идолопоклонничества и изготовления статуй божеств на продажу ([114]. С. 104.). Г.Ольденберг также видит в нём описание идола или каменного фетиша ([147]. S. 87-88.).

землетрясением пыль; однако данное словосочетание может быть переведено как "лишённый Знания мрак" и такое толкование не только прекрасно согласуется с пониманием Вритры как образа Бессознательного, но и соответствует представлению о мистическом характере текста РВ.[1] Когда источник описывает мешающую основе вод темноту (अपाम् अतिष्ठद् धरुणह्वरं तमो *apām atišṭhad dharuṇahvaraṁ tamo*) (см. выше), то с психологической точки зрения речь может идти о сковывании Тьмой Незнания (तमो अवयुनं *tamo avayunaṁ*) текучих ментальных энергий (मनोर् उहाणा *manor uhāṇā*) (см. выше); возможность такой интерпретации подтверждается упоминанием в РВ сознания вод (चित्तिर् अपां *cittir apāṁ*) (I.67.10). Когда в памятнике сообщается об окутанном мраком море (तमसा परीवृतं अर्णवम् *tamasā parīvṛtaṁ arṇavam*) (см. выше), то в этом случае может подразумеваться океан Бессознательного (अप्रकेतं सलिलं *apraketaṁ salilaṁ*) (X.129.3).[2] Оно проглатывает и покрывает своею темнотой человеческое существо (गीर्णं भुवनं तमसपगूळ्हमाविः *gīrṇaṁ bhuvanaṁ tamasapagūḷamāviḥ*) (см. выше).

Предлагаемая А.С.Майдановым катаклизматическая реконструкция прототипа мифа об убийстве Вритры не объясняет, почему для совершения этого поступка Индра съедает триста приготовленных его другом Агни буйволов (सखा सख्ये अपचत् तूयम् अग्निर् अस्य क्रत्वा महिषा त्री शतानि *sakhā sakhye apacat tūyam agnir asya kratvā mahišā trī çatāni*) и в один приём выпивает три выжатых Ману озера экстракта (त्री साकम् इन्द्रो मनुषः सरांसि सुतम् पिबद् वृत्रहत्याय सोमम् *trī sākam indro manušaḥ sarāṁsi sutam pibad vṛtrhatyāya somam*) (V.29.7; см. также V.29.8); по другим версиям, это были сто буйволов (पचच्छतं महिषान् इन्द्र तुभ्यम् *pacacchataṁ mahišān indra tubhyam*) и налитые Пушаном и Вишну три озера (पूषा विष्णुस् त्रीणि सरांसि धावन् अंशुम् *pūšā višṇus trīṇi sarāṁsi dhāvan aṁçum*) (VI.17.11) или триста озёр (सरांसि त्रिंशतम् *sarāṁsi triṁçatam*) (VIII.77.4). Такие сообщения хорошо читаются в рамках разработанной Ш.А.Гхошем гипотезы о психологическом символизме чисел в РВ – Божественная Воля (अग्नि *agni*) и Питающий (पूष *pūša*) и Вездесущий (विष्णुस् *višṇus*) Господь укрепляет Гносис (इन्द्र *indra*)

[1]См.: [189]. P. 222 and 224.

[2]См.: [189]. P. 101.

исполненной тройственности выжатого разумом (मनुषः सुतम् *manušah sutam*) Бытия-Сознания-Блаженства (सत् चित् आनन्द *sat–cit–ānanda* или त्री सरांसि *trī sarāṁsi*) сотней энергий воли (शतक्रतु *çatakratu* или छतं महिषान् *chataṁ mahišān*) или тремя стами буйволов (महिषा त्री शतानि *mahišā trī çatāni*) или озёр (सरांसि त्रिंशतम् *sarāṁsi triṁçatam*) для подавления Бессознательного (वृत्रहत्याय *vṛtrhatyāya*).

А.С.Майданов утверждает, что Индра сокрушает запруду (Вритра) не своим обычным оружием – якобы дубиной грома (वज्र *vajra*)[1] – а посылаемым ему в помощь кометой (Вишну) метеоритом или быстрой как мысль горой (मनोजुवा पर्वतेन *manojuvā parvatena*) или бросаемым с неба камнем или скалой (प्र वर्तय दिवो अश्मानम् पर्वतेन *pra vartaya divo açmānam parvatena*) или сбрасываемым с высокого неба сжигающим врага камнем (अव क्षिप दिवो अश्मानम् उच्चा येन शत्रुं निजूर्वाः *ava kšipa divo açmānam uccā yena çatruṁ nijūrvāḥ*) (см. выше). Однако такое истолкование противоречит данным источника, в котором десятки раз говорится об убийстве Вритры именно посредством постоянного атрибута (वज्रेण *vajreṇa*) Индры (I.32.5 и 7; I.33.13; I.52.10; I.61.10; I.80.5 и 6; I.103.2 и 7; I.121.11; IV.17.3 и 7; IV.19.3; IV.22.5; V.29.6; VI.44.15; VI.68.3; VIII.6.6; VIII.29.4; VIII.76.2; VIII.89.3; VIII.100.7; X.28.7; X.111.6); им же он разбивает на куски огромную и широкую гору (इन्द्र पर्वतं महाम् उरुं वज्रेण पर्वशश्चकर्तिथ *indra parvataṁ mahām uruṁ vajreṇa parvaçaççakartitha*) (I.57.6), разрушает завалы (वि वज्रेण परिषदो जघान *vi vajreṇa parišado jaghāna*) (III.33.7) и пробивает русла рек (वज्रेण खान्यतृणन् नदीनाम् *vajreṇa khānyatṛṇan nadīnām*) (II.15.3). Он, как и упоминаемая учёным в качестве образа метеорита скала (पर्वतेन *parvatena*) или каменная скала (अश्मानम् पर्वतेन *açmānam parvatena*), несколько раз описывается типичным для горы термином (पर्वना *parvanā*) (I.80.6; VIII.6.6; VIII.76.2; VIII.89.3). Он также называется смертельным (वज्रं वधम् *vajraṁ vadham*) (I.55.5) и великим смертельным оружием (वज्रेण महता वधेन *vajreṇa mahatā vadhena*) (I.32.5) и поэтому его можно отождествить с тем смертельным оружием, которое Индра бросает во Вритру из промежуточного пространства (ऊर्ध्वो ह्यस्थाद् अधि अन्तरिक्षे

[1][107]. С. 44. Примечание. По Ф.Б.Я.Кёйперу, с точки зрения эмбриогонической теории ваджра символизирует сперматазоид и его сознание ([83]. С. 131.).

अधा वृत्राय प्र वधं जभार *ūrdhvo hyasthād adhi antarikše adhā vṛtrāya pra vadham jabhāra*) (см. выше) и в котором исследователь видит ещё один символ метеорита. В приводимом толкователем стихе сбрасываемый с высокого неба камень сжигает врага (अव क्षिप दिवो अश्मानम् उच्चा येन शत्रुं निजूर्वाः *ava kšipa divo açmānam uccā yena çatrum nijūrvāḥ*) (см. выше); но и обычное оружие Индры является сверкающим или пылающим (शुभ्रं वज्रं *çubhram vajram* или वज्रम् द्युमन्तम् *vajram dyumantam* или वज्रो हरितो *vajro harito*) (II.11.4; V.31.4; X.96.3) и подобно великому солнцу на небе (वज्रः महो दिवे न सूर्यः *vajraḥ maho dive na sūryaḥ*) (VIII.70.2).

По А.С.Майданову, авторы древневедических гимнов иногда находили падавшие с неба объекты и обнаруживали, что они состоят из железа (अयस् *ayas*); именно поэтому в источнике говорится о безумно спешащем вперёд проворном вестнике Митры-Варуны с железной головою (प्र यो वां मित्रावरुणाजिरो दूतो अद्रवत् । अयः शीर्षा मदेरघुः *pra yo vām mitrāvaruṇājiro dūto adravat / ayaḥ çīršā maderaghuḥ*) (VIII.101.3).[1] М.Мюллер на основе анализа употребления термина अयस् *ayas* в РВ пришёл к выводу о том, что он обозначает отличный от золота (हिरण्य *hiraṇya*) металл; но нельзя с уверенностью утверждать, что под ним подразумевается железо или медь; Т.Я.Елизаренкова присоединяется к этому мнению.[2] Для нас же важен тот факт, что в памятнике оружие Индры постоянно называется металлическим (वज्रम् आयसम् *vajram āyasam*) (I.52.8; I.80.12; I.81.4; VIII.96.3; X.48.3; X.96.3; X.113.5). В таком случае А.С.Майданов теряет ещё один довод в пользу различения громового и метеоритного видов используемого для убийства Вритры вооружения.

Толкователь искажает смысл стиха с упоминанием некоего мстителя за змея, из-за вида которого в сердце Индры проник страх (अहेर्यातारं कमपश्य इन्द्र हृदि यत् ते जघ्नुषो भीरगछत् *aheryātāram kamapaçya indra hṛdi yat te jaghnušo bhīragachat*) (см. выше) – метеорит не может именоваться мстителем за запруду (Вритра), которую он сам разрушает.

[1] [107]. С. 86.
[2] [130]. P. 252-253, 257 and 262-265; [57]. С. 449-450. А.Л.Бэшем ([20]. С. 45-46.) и Р.Ш.Шарма ([184]. С. 56, 62, 352 и 354.) видят в अयस् *ayas* медь или бронзу.

Не доказав основательно наличия у бога грома и молнии (Индра) двух видов оружия – громового (वज्र *vajra*) и метеоритного (अश्मानम् पर्वतेन *açmānam parvatena*) – А.С.Майданов резко изменяет свою герменевтическую позицию и начинает доказывать, что сам Индра с поднимаемым им рёвом и свистом (सं मातृभिर् वावशानो अक्रान् । दूरे पारे वाणीं वर्धयन्त इन्द्रेषितां धमनिं पप्रथन् नि *sam̐ mātṛbhir vāvaçāno akrān / dūre pāre vāṇīm̐ vardhayanta indrešitām̐ dhamanim̐ paprathan ni*) (см. выше), его грохочущие грохотом кони (हरी स्वारम् अस्वार्ष्टम् *harī svāram asvārṣṭām*) (см. выше) и его ревущий (कनिक्रदतो वज्रात् *kanikradato vajrāt*) (II.11.9; см. также I.100.13) или шумный (वज्रं स्वर्यं *vajram̐ svaryam̐*) (I.32.2; см. также I.61.6) метательный снаряд (आस्याकं वज्रम् *āsyākam̐ vajram*) (I.32.3; см. также I.84.11; X.83.1; X.84.6) с мощным голосом (वज्रेण तुविष्वणिः *vajreṇa tuvišvaṇiḥ*) (II.17.6) символизируют звуковые эффекты от падения метеорита. Такое противоречие могло бы быть с точки зрения совмещения метеоритной и метеорологической интерпретаций образа Индры объяснено только с помощью предположения о том, что небесное тело обрушилось на землю во время сильного дождя с громом и молниями.

Однако любая натуралистическая интерпретация оружия и атрибута Гносиса (इन्द्र महा मनसा *indra mahā manasā*) (см. выше) – वज्र *vajra* – является основанной на некорректном лексико-синтаксическом и контекстуальном анализе и поэтому заведомо ошибочной. Термин वज्र *vajra* происходит от индоевропейского глагольного корня –vag / ug– или –$h_2$ueg– “расти / увеличиваться / быть сильным / крепким / здоровым”[1] и поэтому должен переводиться в РВ как “сила / мощь”; и совершенно неправильно передаёт его в своём переводе Т.Я.Елизаренкова как “дубина грома”. По нашим подсчётам, в рассматриваемом источнике Ум Света (इन्द्र *indra*) не менее 96 раз характеризуется как Несущий Силу (वज्रभृद् *vajrabhṛd*) или как Исполненный Силы (वज्री *vajrī* или वज्रिन् *vajrin* или वज्रिवः *vajrivaḥ*), а отнюдь не как “громовержец” или “с дубиной грома”, как это наблюдается в большинстве случаев у Т.Я.Елизаренковой (которой следует А.С.Майданов).

[1]См.: [165]. С. 134; [132]. С. 149 и 261.

Метеорит не может состоять одновременно из железа (वज्रम् आयसम् *vajram āyasam*) (см. выше) и из золота (वज्रः हिरण्ययः *vajraḥ hiranyayaḥ*) (I.57.2; I.85.9; VIII.68.3; X.23.3); но образы обоих металлов могут использоваться для обозначения блеска и мощности Силы (वज्र *vajra*) Гносиса (इन्द्र *indra*).[1] Ни солярный, ни грозовой, ни метеоритный варианты натуралистической интерпретации текста памятника не могут объяснить Её именования состоящей из 100 сочленений (वज्रेण शतपर्वणा *vajreṇa çataparvaṇā*) (I.80.6; VIII.6.6; VIII.76.2; VIII.89.3) или граней (वज्रं छताश्रिम् *vajraṁ chatāçrim*) (VI.17.10) или имеющей 1000 зубцов (वज्र सहस्रभृष्टिर् *vajra sahasrabhṛštir*) (I.80.12; I.85.9; VI.17.10); однако с психологической точки зрения эти детали символизируют 100 гностических энергий воли (शतक्रतु *çatakratu*) и несомые ими 1000 творческих идее-сил (सहस्ररेता मनसो रेतः *sahasraretā manaso retaḥ*). В этой связи особое значение приобретает сообщение авторов гимнов о сознательности Гностической Силы (वज्रश्चिकिते *vajraçcikite*) (I.51.7) и Её экстатическом воздействии (मन्दिनं वज्रम् *mandinaṁ vajram*) (I.121.12). Она состоит из воинственной мысли (वज्र मन्यो *vajra manyo*) (X.83.1; X.84.6).[2]

Наконец, только психологическая интерпретация позволяет дать естественное объяснение указаниям источника о том, что Сила Гносиса создаётся певцами (ततक्षिरे वज्रं कारवः *tatakšire vajraṁ kāravaḥ*) (X.92.7) или составляется песнями (गिरा वज्रो सम्भृतः *girā vajro sambhṛtaḥ*) (VIII.93.9) или вкладывается в Его руку их исполнителями (ते वज्रं जरिता बाह्वोर्धात् *te vajraṁ jaritā bāhvordhāt*) (I.63.2), а также о подавлении сил Бессознательного Истиной (ऋतेन वृत्रतुरा *ṛtena vṛtraturā*) (VI.68.2).

Что же касается обращения Индры к Вишну с просьбой шагнуть пошире (सखे विष्णो वितरं वि क्रमस्व *sakhe višṇo vitaraṁ vi kramasva*) и предложения вместе убить Вритру и освободить реки (हनाव वृत्रं रिणचाव सिन्धून् *hanāva vṛtraṁ riṇacāva sindhūn*) (см. выше), то оно может обозначать расширение Вездесущим Богом области ментального сознания (द्यौर् देहि लोकं वज्राय विष्कभे *dyaur dehi lokaṁ vajrāya viškabhe*) (см. там же) для быстрейшего совместного с Гносисом убийства силы

[1] Подробнее об этом см.: [171]. С. 32.

[2] Подробнее об этом см.: [171]. С. 41-42.

сопротивления Бессознательного и освобождения потоков Истинного Сознания (ऋतम् अर्षन्ति सिन्धवः *ṛtam aršanti sindhavaḥ*) (см. выше).

Не выглядит адекватным и истолкование А.С.Майдановым сообщений памятника о поднятии Индрой в результате убийства змея солнца на небо (वृत्रं यद् इन्द्र शवसावधीर् अहिं सूर्यं दिव्यारोहयो *vṛtraṁ yad indra çavasāvadhīr ahiṁ sūryaṁ divyārohayo*) (см. выше) или порождении им солнца, неба и утренней зари (सूर्यं जनयन् द्याम् उषासं *sūryaṁ janayan dyām ušāsaṁ*) (см. выше), потому что во время выброса в атмосферу пыли из-за метеоритного взрыва светило никуда не уходит с неба, но лишь перестаёт быть видимым, как и само небо. С психологической точки зрения Гностический Ум (इन्द्र *indra*) подавляет инерцию Не-сознания (वृत्र *vṛtra*) и способствует духовному пробуждению (उषस् *ušas*) и просветлению (सूर्य *sūrya*) человека и вообще открывает для его личности или порождает в ней новую светоносную область сознания (द्याम् *dyām*).[1]

Мы не можем принять предлагаемого А.С.Майдановым истолкования образа демона Шушны как растущего в бессолнечной темноте (असूर्ये तमसि वावृधानम् *asūrye tamasi vāvṛdhānam*) (см. выше) ущелья водопада, поскольку последний не может крепко удерживать своей окружающей со всех сторон энергией небо (शुष्णस्य परिहितं यदोजो दिवस् परि सुग्रथितं *çušṇasya parihitaṁ yadojo divas pari sugrathitaṁ*) и погружать солнце во тьму (पुरा यत् सूरस् तमसो अपीतेस्तम् *purā yat sūras tamaso apītestam*) (I.121.10). Кроме того, у водопада не может быть

[1] Впервые психологическая интерпретация мифа о борьбе Индры и Вритры была предложена Ш.А.Гхошем ([189]. P. 43-44, 100, 107-108, 126, 161, 163, 166, 169, 171, 173, 182-183, 194, 199, 221, 233-234, 237, 250, 297, 309, 310, 335, 423, 448 and 450.). В дальнейшем ведущий представитель космогонической парадигмы экзегетики текста РВ Ф.Б.Я.Кёйпер также пришёл к выводу о том, что одним из прототипов данного мифологического сюжета является подавление внутреннего сопротивления ума или бессознательного поэта, освобождение потоков вдохновения из океана его сердца и расширение его сознания ([80]. P. 248-249; [82]. P. 111; [82a]. P. 44 and Note 143.). Кроме того, тот же Ф.Б.Я.Кёйпер выдвинул гипотезу о том, что космогония РВ является проекцией на макрокосм эмбриогонии человека и возникновения его сознания и что референтами мифа об убийстве Индрою Вритры и Дану, раскалывании горы и освобождении вод и света являются экстрасенсорные психологические воспоминания мистиков о процессах овуляции, зачатия и пренатальной жизни плода ([83]. С. 131-132, 134-140 и 144-146.).

никаких яиц, уничтожение которых приводило бы к завоеванию Вод Света (य शुष्णस्याण्डानि भेदति जेषत् स्वर्वतीरपो *ya çušṇasyāṇḍāni bhedati ješat svarvatīrapo* или य ओहत आण्डा शुष्णस्य भेदत्यजैः स्वर्वतीरपो *ya ohata āṇḍā çušṇasya bhedatyajaiḥ svarvatīrapo*) (VIII.40.10 и 11). Нет никакого смысла в постоянном именовании падающего со скал горного потока прожорливым (शुष्णम् अशुषं *çušṇam açušaṁ*) (I.101.2; II.14.5; II.19.6; IV.16.12; VI.20.4; VI.31.3). Вышеизложенное в совокупности с отсутствием у данного персонажа разума (शुष्णं अमानुषम् *çušṇaṁ amānušam*) (X.22.7) позволяет видеть в нём ещё одно обозначение иллюзорного Бессознательного (शुष्णं मायिनम् *çušṇaṁ māyinam*) (I.11.7; I.56.3) с его способностями обмана (शुष्णस्य माया *çušṇasya māyā*) (V.31.7; VI.20.4). Это великая сила Зла (महो द्रुहो शुष्णः *maho druho çušṇaḥ*) (VI.20.5) или Тьмы (द्रुहस्तम *druhastama*) (VII.75.1) Не-знания (तमः अवयुनं *tamaḥ avayunaṁ*) (см. выше). Она называется портящей ячмень (शुष्णम् कुयवं *çušṇam kuyavaṁ*) (II.19.6; IV.16.12; VI.31.3; VII.19.2), однако символическое значение последнего раскрывается сравнениями в РВ Божественной Воли (अग्नि *agni*) с созревшим зерном (यवो न पक्वो *yavo na pakvo*) (I.66.3) и следующей за Гносисом (इन्द्र *indra*) самосущности (स्वधा *svadhā*) с бросаемым за пащущим быком зерном (अनु स्वधा यम् उप्यते यवं न चकृषद् वृषा *anu svadhā yam upyate yavaṁ na cakṛšad vṛšā*) (I.176.2); сам Гностический Ум также уподобляется ячменю (इन्द्रं यवं न *indraṁ yavaṁ na*) (X.43.7) и сопоставляется с сочащейся ячменём дойной коровой (धेनुर् न यवसस्य पिप्युषी *dhenur na yavasasya pipyušī* или धेनुं न सूयवसे *dhenuṁ na sūyavase*) (II.16.8; VII.18.4).[1] Он взрывает твёрдые укрепления Шушны (वि शुष्णस्य दृंहिता ऐरयत् पुरः *vi çušṇasya dṛṁhitā airayat puraḥ*) (I.51.11) или разбивает его движущуюся крепость смертоносным оружием (त्वं पुरं चरिष्णवं वधैः शुष्णस्य सं पिणक् *tvaṁ puraṁ carišṇvaṁ vadhaiḥ çušṇasya saṁ piṇak*) (VIII.1.28).[2]

Интерпретация А.С.Майдановым мифа о некоем Бхуджью, который оказался в океаническом потоке (भुज्युम् अवविद्धं समुद्र अर्णसो *bhujuṁ avaviddhaṁ samudra arṇaso*) (см. выше) или в огромном и бурном

[1] О символизме земледелия в памятнике см.: [171]. С. 88-89 и 111.

[2] У Г.Грассманна движущаяся крепость Шушны (पुरं चरिष्णवं शुष्णस्य *puraṁ carišṇvaṁ çušṇasya*) означает тучу ([62]. С. 217.), у Б.Н.Лунии – машину для штурма укреплений ([105]. С. 44.).

стечении рек (सिन्धुषु क्षोदसो महः *sindhušu kšodaso mahaḥ*) (см. выше) и ухватился за стоящее посреди океана дерево (वृक्षो निष्ठितो मध्ये अर्णसो यं तौग्र्यो नाधितः पर्यषस्वजत् *vrkšo nišṭhito madhye arṇaso yaṁ taugryo nādhitaḥ paryašasvajat*) (см. выше), а потом был спасён Ашвинами, основывается на допущении реалистической природы данного мифологического сюжета как описания вызванного запрудой наводнения и поведения оказавшегося в центре этого экстремального природного явления человека.

Однако такое толкование не объясняет некоторые важные (фантастические с точки зрения исторического понимания) элементы мифа. Так, Бхуджью в нём умирает, поскольку в дальнейшем говорится о его оживлении или возвращении к жизни Ашвинами (भुज्यं जिजिन्वथुः *bhujyaṁ jijinvathuḥ*) (I.112.6). Далее они вывозят его на одушевлённых плывущих по воздуху водонепроницаемых кораблях (भुज्यम् तम् ऊहथुर् नौभिर् आत्मन्वतीभिर् अन्तरिक्षप्रुद्भिर् अपोदकाभिः *bhujyum tam ūhathur naubhir ātmanvatībhir antarikšaprudbhir apodakābhiḥ*) (I.116.3) или на запряжённых шестью конями трёх крылатых колесницах с сотней ног (भुज्यम् ऊहथुः पतंगैः । त्रिभी रथैः शतपद्भिः षल्श्वैः *bhujyum ūhathuḥ pataṁgaiḥ / tribhī rathaiḥ çatapadbhiḥ šaḷaçvaiḥ*) (I.116.4) или на стовёсельном корабле (ऊहथुर् भुज्यम् शतारित्रां नावमातस्थिवांसम् *ūhathur bhujyum çatāritrāṁ nāvamātasthivāṁsam*) (I.116.5) или на четырёх ладьях (चतस्रो नावो *catasro nāvo*) (I.182.6) или на красно-рыжих конях или на птицах (भुज्यम् विभिर् ऊहथुर् ऋज्रेभिर् अश्वैः *bhujyum vibhir ūhathur ŗjrebhir açvaiḥ*) (I.117.14; см. также I.119.4; VI.62.6; VII.69.7). Как мы уже указывали при анализе истолкования этого мифологического сообщения Л.Б.Г.Тилаком, цифровой символизм средств спасения Бхуджью хорошо объясняется с позиций психологической теории герменевтики текста РВ.[1]

Однако даже ещё более важным является тот не замечаемый А.С.Майдановым факт, что под именем Наслаждающегося (भुज्य *bhujyu*) в источнике подразумевается исполненный энергии, яркий и самый блистательный (उग्र चित्र चेतिष्ठ भुज्यं *ugra citra cetišṭha bhujyuṁ*) Гностический Ум (इन्द्र *indra*) (VIII.46.20). В этой связи особое значение приобретают сообщения памятника о том, что Он попадает в

[1] Подробнее об этом см.: [171]. С. 57.

бездонный мрак вод Тьмы (अप्स्व् अन्तर् अनारम्भणे तमसि *apsv antar anārambhaṇe tamasi*) (I.182.6) и выбирается оттуда на состоящем из духовной силы и влекомом светоносным разумом крылатом челне (प्लवम् आत्मन्वन्तं पक्षिणन् । येन देवत्रा मनसा निरूहथुः *plavam ātmanvantaṁ pakšiṇan / yena devatrā manasā nirūhathuḥ*) (I.182.5). Напомним, что Бхуджью бросают в середину океана его злонамеренные товарищи (भुज्युम् सखायो मध्ये जहुर् दुरेवासः समुद्रे *bhujyum sakhāyo madhye jahur durevāsaḥ samudre*) (см. выше) и оставляет в потоке воды его собственный отец Тугра (तुग्र ह भुज्युम् उदमेघे अवाहाः *tugra ha bhujyum udameghe avāhāḥ*) (см. выше). По Ш.А.Гхошу, в данном мифе содержится метафорическое описание того, как происходящий от порывистого и мощного необдуманного действия (तुग्र *tugra*)[1] искатель удовольствий (भुज्य *bhujyu*) из-за следования за своими ложными друзьями или духами зла попадает в океан беспредельного бытия и тонет в нём, однако спасается из него благодаря помощи Силы-Сознания Истины (अश्विना *açvinā*).[2]

А.С.Майданов находит дополнительное доказательство реализма излагаемых в мифе событий в том, что Бхуджью хватается за стоящее посреди океана дерево (वृक्षो निष्ठितो मध्ये अर्णसो यं तौग्र्यो नाधितः पर्यषस्वजत् *vṛkšo nišṭhito madhye arṇaso yaṁ taugryo nādhitaḥ paryašasvajat*) (см. выше) – якобы здесь речь идёт о затоплении внезапным наводнением суши с растущими на ней деревьями. Однако буквально в следующей половине того же стиха поведение утопающего сравнивается с попыткой вцепиться в перья летящей птицы (पर्णा मृगस्य पतरोरिवारभ *parṇā mṛgasya patarorivārabha*) (I.182.7). Т.е. автор гимна совершенно недвусмысленно указывает нам на то, что под стоящим посреди океана деревом (वृक्षो निष्ठितो मध्ये अर्णसो *vṛkšo nišṭhito madhye arṇaso*) надо понимать упоминаемый в том же гимне крылатый корабль из духовной силы, управляемый светоносным разумом (प्लवम् आत्मन्वन्तं पक्षिणन् । येन देवत्रा मनसा निरूहथुः *plavam ātmanvantaṁ pakšiṇan / yena devatrā manasā nirūhathuḥ*) (см. выше).

На основании вышеизложенного мы приходим к выводу о

[1] Известный немецкий толкователь Т.Бенфей производит имя Тугра от глагольного корня तुज् *-tuj-* "бить / толкать / торопить/ подгонять" ([XIII]. Anm. 1273; [114]. С. 165.).
[2] [189]. P. 449. О значении образа Ашвинов см.: [171]. С. 53-61.

том, что истолкование мифа о спасении Бхуджью с позиций теории катаклизмов производится с использованием метода узкого контекстуального анализа и поэтому является необоснованным; гораздо более адекватной при разрешении данной герменевтической ситуации выглядит психологическая парадигма герменевтики текста РВ.

А.С.Майданов утверждает, что в мифе об уходе Агни к своим матерям водам (मातृरजगन्नपः *mātṝrajagannapaḥ*) (см. выше) прототипом является поглощение солнечного сияния тучами поднятой метеоритом и/или землетрясением пыли. Однако другие гимны с упоминаниями данного мифологического сюжета позволяют сделать вывод о его мистическом психологическом значении. Агни уходит в воды и вместилища света, но его обнаруживает Господин по просвечивающемуся из 10 обиталищ яркому сиянию (प्रविष्टम् अग्ने अप्स्वोषधीषु । तं त्वा यमो अचिकेच् चित्रभानो दशान्तरुष्यादतिरोचमानम् *praviṣṭam agne apsu oṣadhīṣu / taṁ tvā yamo acikec citrabhāno daçāntaruṣyādatirocamānam*) (X.51.3). Под убежищем огня здесь надо подразумевать 10 сверкающих (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata*) идей (विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo*) Лучащегося Разума (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*) (см. выше), следовательно, и сам огонь символизирует скрывающееся в ментальном сознании Пламя Воли Истины (अग्निक्रतु ऋतचित् *agnikratu ṛtacit*) (I.77.3; IV.3.4; V.3.9; VI.9.5). Его просят прийти, поскольку в человеческом уме созрело желание пожертвовать Свету Бога (एहि मनुर् देवयुर् यज्ञ कामो *ehi manur devayur yajña kāmo*), сделать легкопроходимыми дороги к Силам Света и отвезти к Ним призывы человека (सुगान् पथः कृणुहि देवयानान् वह हव्यानि *sugān pathaḥ kṛṇuhi devayānān vaha havyāni*) (X.51.5). Со своей стороны авторы гимнов призывают друг друга создать силою видения или сплести без узлов воспеваниями светоносные пути и следовать им взором (ज्योतिष्मतः पथोर् अक्ष धिया कृतान् । अनुल्बणं वयत जोगुवामपो *jyotiṣmataḥ pathor akṣa dhiyā kṛtān / anulbaṇaṁ vayata joguvāpamo*), посредством протягивания нити вслед за блеском (внутреннего) пространства (तन्तुं तन्वन् रजसो भानुमन्विहि *tantuṁ tanvan rajaso bhānumanvihi*) достичь области ментального сознания (मनुर् भव *manur bhava*) и породить Светоносную Расу (जनया दैव्यं जनम् *janayā daivyaṁ janam*) (X.53.6). На основании вышеизложенного мы можем

сделать вывод о том, что уход Агни к своим матерям водам (मातृरजगन्नपः *mātṝrajagannapaḥ*) означает период неосознаваемого личностью пребывания имманентной Божественной Воли в потоках сверкающего Сознания (ज्योतिषापस् *jyotišāpas*) (IV.38.10).[1]

А.С.Майданов видит в сообщениях о том, что юная мать тайно уносит укутанного мальчика (कुमारम् माता युवतिः समुब्धं गुहा बिभर्ति *kumāram mātā yuvatiḥ samubdhaṁ guhā bibharti*) и его изменившегося лика не видят люди (अनीकम् अस्य न मिनज् जनासः पुरः पश्यन्ति *anīkam asya na minaj janāsaḥ puraḥ paçyanti*) (см. выше), мифологическое описание исчезновения солнечного света или его уход прочь с небесного поля (क्षेत्राद् अपश्यं सनुतश् चरन्तं *kšetrād apaçyaṁ sanutaç carantaṁ*) в результате выброса большого количества пыли во время падения метеорита; по словам учёного, это приводит к резкому снижению интенсивности сияния зорь, что метафорически передаётся стихами о слабом горении стада по причине отсутствия Агни (सुमद् यूथं न पुरु शोभमानम् *sumad yūthaṁ na puru çobhamānam*) и о превращении юных жён (зорь) в совершенно седых старух (पलिक्नीर् इद् युवतयो भवन्ति *paliknīr id yuvatayo bhavanti*) (см. выше). Однако катаклизматическая интерпретация данного сюжета основывается на выборочном использовании контекста и поэтому не может быть принята. Прежде всего, нет никаких оснований соглашаться с предложением учёного о том, что в разбираемых стихах рождение Агни необходимо понимать как его исчезновение.[2] Он не может быть огнём физического солнца, поскольку в источнике говорится о том, что его зародыш возрастал много осеней ещё до своего рождения (पूर्वीर् हि गर्भः शरदो ववर्धापश्यं जातं यद् असूत माता *pūrvīr hi garbhaḥ çarado vavardhāpaçyaṁ jātaṁ yad asūta mātā*) (V.2.2). На мистическую подоплёку событий указывает и собственное признание автора гимна в том, что он давал пламени овобождающее бессмертие и теперь является неуязвимым для не знающих Гносис и не поющих гимны (ददानो अस्मा अमृतं विपृक्वत् किम् माम् अनिन्द्राः कृणवन्न् अनुक्थाः *dadāno asmā amṛtaṁ vipṛkvat kaṁ māṁ anindrāḥ kṛṇavann anukthāḥ*) (V.2.3). Далее он утверждает, что Пламя Воли ушло от него из-за гнева (हृणीयमानो अप

[1] Подробнее о символизме вод в РВ см.: [171]. С. 47.

[2] [107]. С. 72.

हि मद् ऐयेः *hrṇīyamāno apa hi mad aiyeḥ*) (V.2.8) и было спрятано среди Существ Смерти (नि दधुर् मर्त्येषु *ni dadhur martyeṣu*) (V.2.6); однако исполненный знания Гностический Ум обнаружил Его и показал человеку путь к Нему (इन्द्र विद्वां अनु हि त्वा चचक्ष तेनाहम् अग्ने अनुशिष्ट आगाम् *indra vidvāṁ anu hi tvā cacakṣa tenāham agne anuçiṣṭa āgām*) (V.2.8). Мистик освободил Его посредством молитв (ब्रह्माण्य् अत्रेर् अव तं सृजन्तु *brahmāṇy atrer ava taṁ sṛjantu*) (V.2.6). Т.о. при разрешении данной герменевтической ситуации психологическая интерпретация оказывается более обоснованной по сравнению с разработанной А.С.Майдановым теорией катаклизмов.

В РВ содержится миф о том, что некий Третий Водяной (त्रित आप्त्य *trita āptya*) по побуждению Индры убил трёхголового и обладающего семью лучами сына Творца и выпустил его коров (इन्द्रेषित आप्त्यो अभ्ययुध्यत् त्रिशीर्षाणं सप्तरश्मिं जघन्वान् त्वाष्ट्रस्य चिन्निः ससृजे त्रितो गाः *indreṣita āptyo abhyayudhyat triçīrṣāṇaṁ saptaraçmiṁ jaghanvān tvāṣṭrasya cinniḥ sasṛje trito gāḥ*) (X.8.8); прототипом этого мифологического повествования, как и мифов об уничтожении Индрой Вритры и Шушны, исследователь считает разрушение метеоритом и землетрясением запрудившей реки обвалившейся горы и восстановление интенсивности свечения солнца и утренних зорь после оседания выброшенной в атмосферу пыли.[1] Однако мы не можем принять предлагаемое А.С.Майдановым объяснение этого сюжета, поскольку оно основывается на крайне узком контекстуальном анализе и оставляет без внимания многие важные элементы мифа; все они в

[1] [107]. С. 98. По Т.Бенфею, имя आप्त्य *āptya* надо понимать как "обитающий в (атмосферных) водах" и поэтому Трита в РВ обозначает солнце и в особенности зашедшее солнце, а первоначально это было также божество воздушного пространства ([XIII]. Anm. 1124 und 1136; того же мнения придерживается и Ю.Эггелинг ([XX]. P. 48. Note.)). По М.Мюллеру, имя त्रित *trita* первоначально существовало в форме तृत *tṛta* (от глагольного корня तृ *-tṛ-* "пересекать") и обозначало пересекающее небесный океан и заходящее солнце ([175]. P. 274.). Согласно А.Хиллебрандту, Трита изначально был богом сияющего неба ([177]. S. 94.). У Л.Б.Г.Тилака Трита Аптья символизирует время пребывания солнца на протяжении трети года в нижней небесной полусфере, где оно побеждает три месяца полярной ночи ([175]. P. 274-275.). По Д.Д.Косамби, Тваштар и его сын были богами побеждённого ариями автохтонного населения ([86]. С. 92.).

совокупности поддаются хорошо обоснованному истолкованию с позиций психологической теории герменевтики текста памятника, которая видит здесь описание подавления Бессознательного в трёх и семи оболочках человеческого существа (त्रिशीर्षाणं सप्तरश्मिं त्वाष्ट्रस्य *triçīrṣānaṁ saptaraçmiṁ tvāṣtrasya*) посредством озаренной Гносисом (इन्द्रेषित *indreṣita*) ментальной энергии (त्रित आप्त्य *trita āptya*) и последующего освобождения сил Истины (गा ऋतस्य *gā ṛtasya*) (I.84.16).[1]

По мнению толкователя, резкое снижение интенсивности солнечного сияния на протяжении длительного времени на территории проживания индоариев в Средней Азии должно было неизбежно привести к значительному снижению температуры; однако, как отмечает герменевт, в РВ не содержится описаний долгого и серьёзного похолодания и вызванных им голода и нужды; тем не менее экзегет находит указание на последствия такого природного явления в просьбах древневедических поэтов к божеству дорог, скота и материального благополучия Пушану провести их через выморочные места (अति नः सश्चतो नय *ati naḥ saçcato naya*) по легкопроходимым путям (सुगा नः सुपथा कृणु *sugā naḥ supathā kṛṇu*) (I.42.7) к хорошим ячменным полям (अभि सूयवसं नय *abhi sūyavasaṁ naya*) (I.42.8) и наполнить их живот данной в изобилии пищей (शग्धि पूर्धि प्र यंसि प्रास्युदरम् *çagdhi pūrdhi pra yaṁsi prāsyudaram*) (I.42.9).[2] Однако все три приводимых А.С.Майдановым стиха заканчиваются одинаковыми пожеланиями авторов гимнов к Питающему Богу (पूषन् *pūṣan*) найти для них силу воли (पूषन्निह क्रतुं विदः *pūṣanniha kratuṁ vidaḥ*) (I.42.7, 8 и 9), а в последнем кроме того содержится пожелание воспламенить их (शिशीहि *çiçīhi*) (I.42.9). О символизме ячменя (यवस *yavasa*) в РВ мы уже говорили выше. Поэтому имеются все формальные основания видеть в рассматриваемых сообщениях описания не физического, а духовного голода человека, который утоляется питательной или поддерживающей совершенной мыслью Бога (पूष्णः सुमतिं *pūṣṇaḥ sumatiṁ*) (VI.57.5).

Не находя в памятнике прямых указаний на длительное

[1]См. подробнее : [171]. С. 66-67. В Шатапатхабрахмане Первый (Эката), Второй (Двита) и Третий (Трита) описываются как три местообиталища Агни (I.2.3.1).
[2][107]. С. 73.

похолодание, учёный тем не менее приводит в поддержку своего взгляда произведённый В.В.Клименко расчёт среднегодовой температуры в Северном полушарии во второй пол. IV–I тыс. до н.э., согласно которому примерно на 1500–1450 гг. до н.э. приходится одно из похолоданий; сейчас многие ригведологи считают именно этот период эпохой составления РВ.[1] Примечательно, что приблизительно в это время в Северном полушарии, согласно реконструкции А.В.Шнитникова–Г.К.Тушинского, наблюдалось значительное понижение увлажнённости климата материков.[2] Однако всё это могло бы иметь значение только при условии достоверного определения абсолютной хронологии источника; но при отсутствии каких-либо надёжных критериев для этого (см. выше) с таким же успехом можно отнести создание РВ к периоду около 3200 г. до. н.э., когда в Северном полушарии наблюдалось в 10 раз более значительное по сравнению с вышеупомянутым снижение среднегодовых температур в сопровождении с таким же по интенсивности усыханием материкового климата.[3] В любом случае молчание древнейших ведических поэтов по поводу длительного отсутствия тепла представляет собой главное препятствие для принятия гипотезы А.С.Майданова.

Как считает исследователь, реакция индоариев на произошедшие в области их обитания природные катастрофы была двоякой: адекватной (интенсивное развитие скотоводства) и неадекватной (усиление культов огня (Агни), грозы (Индра) и опьяняющего напитка (Сома)).

Доказательство первого герменевт находит в содержащемся в РВ мифе о братьях Рибху, которые воссоздали корову из шкуры (गामरिणीत चर्मणः *gāmariṇīta carmaṇah*) (III.60.2; IV.36.4) и вытесали пару пламенных коней (हरी निरतक्षत *harī nirataksata*) и этим полностью добились превращения в Силы Света (तेन देवत्वं ऋभवः समानश *tena devatvaṁ ṛbhavaḥ samānaça*) (III.60.2); они на протяжении года охраняли корову, носили её навоз или корм и резали мясо и этим достигли

[1] [107]. С. 79; [84]. С. 19.
[2] [48]. С. 84-85.
[3] [84]. С. 19; [48]. С. 84-85.

бессмертия (यत् संवत्सम् ऋभवो गाम् अरक्षन् यत् संवत्सम् ऋभवो मा अपिंशन्। यत् संवत्सम् अभरन् भासो अस्यास् ताभिः शमीभिर् अमृतत्वम् आशुः *yat saṁvatsam ṛbhavo gām arakšan yat saṁvatsam ṛbhavo mā apiṁçan / yat saṁvatsam abharan bhāso asyās tābhiḥ çamībhir amṛtatvam āçuḥ*) (IV.33.4); по словам учёного, в этом мифологическом сообщении излагается история о реально существовавших братьях, которые во время сильного похолодания и вызванного им сокращения количества пастбищ смогли посредством тщательного ухода за своим скотом не только спасти его от голода, но и выжить сами, в течение года питаясь говядиной; они породили первое среди самых прославленных богатство (ऋभुतो रयिः प्रथम श्रवस्तमो अजीजनन् *ṛbhuto rayiḥ prathama çravastamo ajījanan*) (IV.36.5) или сохранили племенное поголовье коров и коней для всех индоарийских племён и за это были возведены соплеменниками в ранг богов.[1]

Мы не можем согласиться с предлагемым А.С.Майдановым истолкованием образов Искусных (Рибху) и связанных с ними мифов, поскольку оно основывается на выборочном использовании контекста. Прежде всего, исследователь не объясняет, почему рассматриваемые персонажи именуются детьми совершенного лучника (सौधन्वना *saudhanvanā*) (I.161.2, 7 и 8; IV.35.1 и 8) и одновременно называются сыновьями и энергиями Гносиса (इन्द्रस्य सूनो शवसो नपातो *indrasya sūno çavaso napāto*) (IV.37.4). Никакого противоречия здесь нет, поскольку последнему принадлежит мощный лук (इन्द्रो उग्र धन्वा *indro ugra dhanvā*) (X.103.3) и те же крепкие луки (स्थिरा धन्वान्य *sthirā dhanvānya*) (VIII.20.12; см. также V.53.4) имеются у ревущих гностических мысле-сил[2], которые описываются как хорошие стрелки из луков (रुद्रास इन्द्रवन्तः मनीषिणः सुधन्वान मरुतो *rudrāsa indravantaḥ manīšiṇaḥ sudhanvān maruto*) (V.57.1-2). Они происходят от такого же прекрасного лучника (सुधन्वा रुद्रं *sudhanvā*

[1][107]. С. 99-100. По мнению Г.Ольденберга ([147]. S. 236.), Л.Б.Г.Тилака ([174]. P. 12 and 126-128.), А.Хиллебрандта, А.Людвига и З.А.Рагозиной ([155]. С. 273 и Прим.; [147]. S. 236. Anm. 1.), Рибху символизируют времена года и характеризующие их природно-климатические изменения. По М.Мюллеру, имена Рибху в древневедической и Орфея в древнегреческой мифологиях являются родственными обозначениями солнца ([152]. С. 14.).

[2]См. о значении образа Марутов в РВ: [189]. P. 241-244 and 254-262.

rudraṁ) (V.42.11) и обладателя прочного лука Рудры (Ревуна) (रुद्राय स्थिरधन्वने *rudrāya sthiradhanvane*) (VII.46.1) или от громоподобного и исполненного воли Слова Бога (रौद्रं ब्रह्म कत्वा *raudraṁ brahma kratvā*) (X.61.1). Но обозначающий лук термин धन्व *dhanva* может быть переведён и как "земля"[1] и это согласуется с мистической структурой текста памятника, поскольку при втором переводе Искусные из детей прекрасного лучника превращаются в порождаемые в совершенной Материи (सौधन्वना *saudhanvanā*) энергии Гностического Ума (इन्द्रस्य सूनो शवसो नपातो *indrasya sūno çavaso napāto*) (см. выше).[2]

В пользу необходимости психологической интерпретации мифов о Рибху говорят и те сообщения, в которых они воссоздают корову из шкуры посредством духовного видения (यया धिया गामरिणीत चर्मणः *yayā dhiyā gāmariṇīta carmaṇaḥ*) (III.60.2) или способностями прозрения (चर्मणो गाम् अरिणीत धीतिभिः *carmaṇo gām ariṇīta dhītibhiḥ*) (IV.36.4) и вытёсывают пару пламенных коней разумом (येन हरी मनसा निरतक्षत *yena harī manasā nirataksata*) (III.60.2; см. также IV.33.10).

Интересно, что корова создаётся после своего сына телёнка в качестве его спутницы (तक्षन् वत्साय मातरं सचाभुवम् *takšan vatsāya mātaraṁ sacābhuvam*) (I.111.1) – это демонстрирует явную неадекватность буквального понимания данного мифологического сюжета как описания разведения крупного рогатого скота. Коровы в нашем источнике символизируют Силы Истины (गा ऋतस्य *gā ṛtasya*) (I.84.16) Гносиса (गावो भगो गाव इन्द्रो मे अछान् । इमा या गावः स इन्द्र *gāvo bhago gāva indra me achān / imā yā gāvaḥ sa indra*) (VI.28.5). Что же касается буланых коней (हरी *harī*), то под ними тоже подразумеваются не обычные животные, а запрягаемые словом (वचोयुजा हरी *vacoyujā harī*) (I.20.2) пылающие скакуны Ума Света (इन्द्राय हरी *indrāya harī* или हरी इन्द्रवाहा *harī indravāhā*) (I.20.2; I.111.1; IV.33.10; IV.35.5).

Далее, возникает вопрос, почему Рибху ухаживают за коровой именно год (संवत्सर *saṁvatsara*) и почему именно за этот период они достигают бессмертия и соединяются с силами прозрения (मर्तासः सन्तो अमृतत्वमानशुः । ऋभवः संवत्सरे समपृच्यन्त धीतिभिः *martāsaḥ santo*

[1] [122]. P. 509. Column 3.

[2] См. о этом: [189]. P. 326.

amṛtatvamānaçuḥ / ṛbhavaḥ saṁvatsare samapṛcyanta dhītibhiḥ) (I.110.4)? В этой связи заслуживают внимания указания авторов РВ на то, что они всё это время с закрытыми глазами наощупь передвигались или буквально ползали по различным мирам (सम्मील्य यद् भुवना पर्यसर्पत *sammīlya yad bhuvanā paryasarpata*) (I.161.12) и только на исходе года открыли глаза (संवत्सर इदमद्या व्यख्यत *saṁvatsara idamadyā vyakhyata*) (I.161.13). Маловероятно, чтобы солнце и зори могли быть так долго настолько плотно закрыты поднявшимися от удара метеорита и землетрясения тучами пыли, что из-за наступившей темноты люди могли только ползать по земле (पर्यसर्पत *paryasarpata*); причём совершенно не поддаётся с позиции катаклизматической теории объяснению упоминание источника о том, что при этом они ещё и были с закрытыми глазами (सम्मील्य *sammīlya*) и так долго не открывали их (संवत्सर इदमद्या व्यख्यत *saṁvatsara idamadyā vyakhyata*). О каком скотоводстве в таких условиях может идти речь? Но ещё один факт окончательно отвергает возможность предлагаемого А.С.Майдановым толкования и любой натуралистической интерпретации данного мифа вообще – на протяжении всего этого года Рибху и с закрытыми глазами (सम्मील्य *sammīlya*) продолжали видеть солнце (ऋभवः सूरचक्षसः संवत्सरे समपृच्यन्त धीतिभिः *ṛbhavaḥ sūracakšasaḥ saṁvatsare samapṛcyanta dhītibhiḥ*) (I.110.4). С психологической же точки зрения год (संवत्सर *saṁvatsara*) символизирует период внутриутробной бессознательной жизни мистика, когда он по сути существует во Тьме и может видеть Свет Бога (सूरचक्षसः *sūracakšasaḥ*) только посредством низошедших в его личность или ставших смертными (मर्तासः *martāsaḥ*) Энергий Гносиса (इन्द्रस्य सूनो शवसो नपातो *indrasya sūno çavaso napāto*), которые как искусные мастера осуществляют духовное просветление человека (ऋभवः संवत्सरे समपृच्यन्त धीतिभिः *ṛbhavaḥ saṁvatsare samapṛcyanta dhītibhiḥ*) и добиваются своей бессмертной реализации (मर्तासः सन्तो अमृतत्वमानशुः *martāsaḥ santo amṛtatvamānaçuḥ*).[1]

Как отмечает А.С.Майданов, практическая деятельность индоариев по выживанию в созданных серией природных катастроф тяжёлых условиях не позволяла улучшить их и поэтому люди

[1] См. подробнее об этом: [171]. С. 36-39, 43-44, 58-62 и 83-86.

обратились к характерному для обществ на магической стадии мышления псевдоповедению, что нашло выражение в интенсификации культовых действий и резком увеличении количества обращений к наиболее почитаемым объектам религиозного поклонения.[1] Прежде всего это относится к божеству огня Агни, которому посвящено более 100 из 1028 гимнов РВ и восхвалениями которого начинаются восемь из десяти частей памятника – молитвенные поклонения ему и сожжения в нём возлияний, хлеба и мяса совершались каждый день (उप त्वाग्ने दिवे दिवे दोषावस्तर् धिया वयम् । नमो भरन्त एमसि *upa tvāgne dive dive došāvastar dhiyā vayam / namo bharanta emasi*) (I.1.7) на рассвете, в полдень и на закате.[2] По словам учёного, столь частое разведение жертвенного костра на протяжении одного дня в период пребывания авторов источника в жарком климате Средней Азии может быть объяснено только посредством принятия гипотез о длительном затемнении света солнца выброшенной в атмосферу метеоритом и землетрясением пылью и вызванном этим похолодании.[3] Воздействуя на священное пламя, древнейшие ведические поэты якобы тем самым пытались по принципу вызывания подобного подобным усилить солнечный свет.[4]

Однако такая интерпретация основана на некорректном лексико-синтаксическом и выборочном контекстуальном анализе и поэтому не может быть принята. В первую очередь это касается понимания Агни как персонификации физического явления огня. В РВ данному персонажу приписывается такая масса психологических характеристик, что его истинностное нематериальное значение в этом собрании гимнов становится безусловным. Например, он проявляется силою видения (अग्निर् धिया स चेतति *agnir dhiyā sa cetati*) (III.11.3), обладает собственными ментальными энергиями (ते धियः *te dhiyaḥ* или ते धीतिं *te dhītiṁ*) (I.14.2; VI.15.9), описывается как буквально состоящий из них (धितावानम् *dhitāvānam*) (III.27.2) и как дающий мысли (धियन्धे *dhiyandhe*)

[1] [107]. С. 100-101.
[2] [107]. С. 68-69 и 101.
[3] [107]. С. 69 и 101.
[4] [107]. С. 101.

(VII.13.1); он имеет психическое зрение (धीरो *dhīro*) (VIII.44.29) и награждает им поклоняющихся ему адептов (धिये वाजाय *dhiye vājāya*) (I.27.11). Последний термин – वाज *vāja*, переводимый представителями натуралистической и исторической школ интерпретации РВ как "добыча" – считается материальным благом, посланным за совершение жертвоприношения корыстному примитивному индоарию по принципу do ut des, но в рассматриваемом тексте совершенно чётко указывается, что это принадлежащее пламени Сияющее Благо Идее-Сил (धियावसुर् *dhiyāvasur* или धियावसुः *dhiyāvasuḥ* или धियावसो *dhiyāvaso*) (I.58.9; I.60.5; III.3.2; III.28.1).

Жертвенный костёр символизирует обитающую в человеке Божественную Волю (स्वर् ण ज्योतिः अग्ने सुमना *svar ṇa jyotiḥ agne sumanā*) (IV.10.3); его создают силою видения (धिया चक्रे *dhiyā cakre*) (III.27.9; см. также III.2.1; III.11.3) или разжигают посредством сил вдохновения (धीतिभि : अग्निम् इन्धते *dhītibhiḥ agnim indhate*) (III.13.5) из т.н. поленьев (समिध् *samidh*), в роли которых выступают стихотворные размеры (गायत्रस्य समिधस् *gāyatrasya samidhas*) (I.164.25); с другой стороны, в его разжигании участвуют Силы Света и делают Они это с помощью Своего Разума и Сознания (क्रत्वा दक्षस्य देवासो अग्निं जनयन्त चित्तिभिः *kratvā dakšasya devāso agniṁ janayanta cittibhiḥ*) (III.2.3); поддерживается и растёт пламя гимнами (अग्निम् उक्थानि वावृधुः *agnim ukthāni vāvṛdhuḥ*) (II.8.5) или восхвалениями, песнями восхвалителей и гимнами поклонения (अग्निर् वावृधे स्तोमेभिर् गीर्भि स्तोतृणां नमस्य उक्थैः *agnir vāvṛdhe stomebhir gīrbhi stotṝṇāṁ namasya ukthaiḥ*) (III.5.2); когда тайные мысли человека сами собой начинают пламенеть (गुहा सतीर् उप त्मना प्र यच्छोचन्त धीतयः *guhā satīr upa tmanā pra yacchocanta dhītayaḥ*) (VIII.6.8) и молитвы превращаются в языки и молниеподобные всполохи пламени (धीतयः अग्नेः शोचिर् न दिद्युतः *dhītayaḥ agneḥ çocir na didyutaḥ*) (VIII.6.7), этот огонь приношения устанавливают силами ума в правильное положение (अग्ने दधानो मतिभिः *agne dadhāno matibhiḥ*) (X.7.2) и он разгорается благодаря своей силе духа (अग्निर् अस्य क्रत्वा समिधानस्य मज्मना *agnir asya kratvā samidhānasya majmanā*) (I.143.2). Естественно, что его призывают мыслями (द्वेषोयुतम् आ विवासन्ति धीभिर् *dvešoyutam ā vivāsanti dhībhir*) (IV.11.5) или песней (ईळे अग्निं गिरा *īḷe agniṁ girā*) (III.27.2), чего никак не скажешь о физическом пламени.

Фигура Пылающей Воли Истины (अग्निक्रतु ऋतचित् *agnikratu ṛtacit*) (I.77.3; IV.3.4; V.3.9; VI.9.5) является стержнем всей религиозно-мифологической системы мистического учения РВ, потому что Её формами называются почти все другие Силы Света (देवा *devā*). Так, только в одном из гимнов Она отождествляется с Индрой, Вишну, Брахманаспати (II.1.3), Варуной, Митрой, Арьяманом, Аншей (II.1.4), Тваштаром (II.1.5), Рудрой, Марутами, Пушаном (II.1.6), Дравинодасом, Савитаром, Бхагой (II.1.7), Рибху (II.1.10), Адити, Хотрою, Бхарати, Идою и Сарасвати (II.1.11).[1] Она также функционирует во всех важнейших ролях при проведении древнейшего ведического психологического жертвоприношения (यज्ञ *yajña*)[2], осуществляя функции носителя Слова (ब्रह्मण् *brahmaṇ*), призывателя (होतर् *hotar*), совершителя жертвенных путешествий (अध्वर्यु *adhvaryu*), очистителя (पोतर् *potar*), зажигателя огня (अग्निध् *agnidh*), приводителя (नेष्टर् *neṣṭar*), наставляющего (प्रशास्तर् *praçāstar*), приближающего речью (उपवक्तर् *upavaktar*), поставленного впереди (पुरोहित *purohita*), сезонного жертвователя (ऋत्विज् *ṛtvij*) и успокоителя или исполнителя (शमितर् *çamitar*).[3] Именно поэтому авторы гимнов обращаются к Ней день за днём в своём мышлении и поклоняются Ей (उप त्वाग्ने दिवे दिवे दोषावस्तर् धिया वयम् । नमो भरन्त एमसि *upa tvāgne dive dive doṣāvastar dhiyā vayam / namo bharanta emasi*) (см. выше).

А.С.Майданов утверждает, что чаще других с просьбами к Агни вернуться в форме солнечного света обращались представители жреческого рода Ангирасов, а среди них две семьи певцов – Навагва и Дашагва.[4] Однако содержащаяся в памятнике информация не

[1] На основании анализа подобных сообщений памятника З.А.Рагозина приходит к выводу о том, что авторы источника являются огнепоклонниками и создателями и приверженцами чрезвычайно глубоко развитого свето-теплового учения о мироздании как проявлении единого самосущего божественного начала – Агни ([155]. С. 474-476 и 478-480.). Остаётся только пожалеть о том, что эта исследовательница игнорирует массу психологических характеристик данного мифологического персонажа.

[2] См. подробнее о нём: [189]. P. 39-42, 59-60, 75, 99, 114, 118-122, 132-134, 175, 185-186, 234-235 and 237; [35]. С. 25, 92, 116-118, 164-170, 176-179, 267-268 и 271.

[3] [168]. С. 114-119; [172].

[4] [107]. С. 101-103. Т.Бенфей утверждает, что имя अङ्गिरस् *aṅgiras* является одновременно одним из титулов Агни и наименованием жреческого рода огнепоклонников, и производит его

позволяет видеть в Ангирасах и в т.ч. в Навагва и Дашагва человеческих огнепоклонников. Прежде всего, Гносис является в высшей степени обладающим свойствами Ангираса (अङ्गिरस्तमो इन्द्र *aṅgirastamo indra*) (I.100.4; I.130.3) и то же самое говорится о Его Восходе (उषा अङ्गिरस्तमा *uśā aṅgirastamā*) (VII.75.1; VII.79.3). Божественная Воля (अग्नि *agni*) постоянно именуется Ангирасом (I.1.6; I.31.17; I.74.5; IV.3.15; IV.9.7; V.8.4; V.10.7; V.11.6; V.21.1; VI.2.10; VI.16.11; VIII.60.2; VIII.74.11; VIII.84.4; VIII.102.17) и наиболее исполненным качествами Ангираса (अङ्गिरस्तम *aṅgirastama*) (I.75.2; VIII.23.10; VIII.43.18 и 27; VIII.44.8), а также первым Ангирасом (प्रथमो अङ्गिरा *prathamo aṅgirā*) (I.31.1), старшим из Ангирасов (ज्येष्ठम् अङ्गिरसां *jyeṣṭham aṅgirasāṁ*) (I.127.2) и первым среди самых исполненных качествами Ангираса (प्रथमो अङ्गिरस्तमः *prathamo aṅgirastamaḥ*) (I.31.2); а Навагва и Дашагва происходят от Неё (ये अग्नेः परि जज्ञिरे नवग्वो दशग्वो *ye agneḥ pari jajñire navagvo daçagvo*) (X.62.6), первые даже отождествляются с исходящими от Неё сияющими лучами (अग्ने भामासः दिव्या नवग्वा *agne bhāmāsaḥ divyā navagvā*) (VI.6.3). Сами Ангирасы описываются как имеющие много тел или форм или обликов (विरूपा *virūpā*) (III.53.7) Дети Света (दिवस् पुत्रा अङ्गिरसो *divas putrā aṅgiraso* или दिवस् पुत्रासो अङ्गिरसो *divas putrāso aṅgiraso*) (IV.2.15; III.53.7; X.67.2), пребывающие в экстатическом вдохновении (वेपिष्ठो अङ्गिरसां विप्रो *vepiṣṭho aṅgirasāṁ vipro*) (VI.11.3), произносящие Истину и владеющие подлинным духовным видением (ऋतं शंसन्त ऋजु दीध्याना *ṛtaṁ çaṁsanta ṛju dīdhyānā*) (X.67.2). Ш.А.Гхош находит большую вероятность в предположении о том, что Ангирасы символизируют пламенные силы Божественной Воли (Агни).[1]

По А.С.Майданову, спустя некоторое время поднятая метеоритом и вызванным им землетрясением пыль осела и восстановилась обычная интенсивность сияния солнца и других небесных тел; но индоарии из-за присущего им магического мировоззрения восприняли эти события как результат своих многомесячных обращений к обожествлённым природным явлениям

от глагольного корня अञ्ज् *–añj–* glänzen ([XI]. Anm. 2.). Г.Ольденберг считает Ангирасов РВ полубожественными предками одного из жреческих родов ([147]. S. 127 und 145.).

[1] [189]. P. 152.

огня (Агни) и грозы (Индра) и проводившихся в их честь возлияний опьяняющего напитка (Сома), благодаря которым божества помогли певцам раскрыть солнечный свет.[1]

Помимо искажения символического значения образа Агни в РВ (см. выше), такая интерпретация основывается на противоречивых истолкованиях религиозно-мифологических персонажей Индры и горы (अद्रि *adri*, पर्वत *parvata*, गिरि *giri*, अश्मन् *açman*) и связанных с ними мифов и выборочном использовании контекста. Сначала учёный доказывает, что Индра с поднимаемым им рёвом и свистом (सं मातृभिर् वावशानो अक्रान् । दूरे पारे वाणीं वर्धयन्त इन्द्रेषितां धमनिं पप्रथन् नि *saṁ mātṛbhir vāvaçāno akrān / dūre pāre vāṇīṁ vardhayanta indrešitāṁ dhamaniṁ paprathan ni*), его громыхающие громом пламенные скакуны (हरी स्वारम् अस्वार्ष्टाम् *harī svāram asvārṣṭām*) и его ревущий (कनिक्रदतो वज्रात् *kanikradato vajrāt*) или шумный (वज्रं स्वर्यं *vajraṁ svaryaṁ*) метательный снаряд (आस्याकं वज्रम् *āsyākaṁ vajram*) с громким голосом (वज्रेण तुविष्वणिः *vajreṇa tuvišvaṇiḥ*) представляют собой преломленное через призму мифологического архаического сознания индоариев восприятие обрушивающегося с небес метеорита (см. выше). Исследователь считает прототипом уничтожаемого им Вритры перегородившую реки естественную горную запруду (वृत्रं परिधिं नदीनाम् *vṛtraṁ paridhiṁ nadīnām*) или скалу-запруду (अद्रिम् परिधिं *adrim paridhiṁ*) или огромную и широкую обрушившуюся гору (पर्वतं महाम् उरुं *parvataṁ mahām uruṁ*) (см. выше). После убийства Дану (скалы) и её сына (запруживавшего воды обломка) сдерживавшиеся ими потоки высвобождаются (त्वम् अपो वि दुरो विषूचीर् इन्द्र दृळ्हम् अरुजः पर्वतस्य *tvam apo vi duro višūcīr indra dṛḷham arujaḥ parvatasya*) (см. выше), но от взрыва метеорита и вызванного им землетрясения в воздух поднимаются тучи пыли. Они полностью закрывают небо и небесные тела (включая солнце, луну и звёзды) и от этого месяцы и годы (माद्भिः शरद्भिर् *mādbhiḥ çaradbhir*) длится абсолютный мрак (तमो अवयुनं *tamo avayunaṁ* или अन्धा तमांसि दुधिता *andhā tamāṁsi dudhitā* или ववव्रुषश् तमसो *vavavrušaç tamaso*) (см. выше).

В этой связи возникает вопрос – какую же тогда гору приходится раскалывать Ангирасам для обнаружения света (दद्दवांसो अद्रि

[1] [107]. С. 103-108 и 112-116.

विदन्त ज्योतिश् *dadrvāṁso adriṁ vidanta jyotiç*) (IV.1.14) или какие крепкие твердыни скалы они проламывают для создания людям прохода к обширному сиянию и обретения дня, солнца и лучей зари (वीलु दृल्हा अद्रिं रुजन्न् । चक्रुर् दिवो बृहतो गातुम् अस्मे अहः स्वर् विविदुः केतुम् उस्राः *vīḷu dṛḷhā adriṁ rujann / cakrur divo bṛhato gātum asme ahaḥ svar vividuḥ ketum usrāḥ*) (I.71.2)? Или изнутри какой бесконечной каменной скалы Индра добывает замурованное как (в яйце) зародыш птицы сокровище света (अविन्दद् दिवो निहितं गुहा निधिं वेर् न गर्भं परिवीतम् अश्मन्यनन्ते अन्तर् अश्मनि *avindad divo nihitaṁ guhā nidhiṁ ver na garbhaṁ parivītam açmanyanante antar açmani*) (I.130.3)? Если здесь речь идёт о раскрытии горы мрака с утренней зарёй, солнцем и их блеском (коровами) (वि वर् उषसा सूर्येण गोभिर् अन्धः *vi var uśasā sūryeṇa gobhir andhaḥ*) (I.62.5), то каким образом имеющее своим референтом метеорит (или гром с молнией) божество может быть связано с освобождением небесного света из парящей месяцы и годы (माद्भिः शरद्भिर् *mādbhiḥ çaradbhir*) в атмосфере пыли и созданной ею тьмы? В данном случае натуралистической интерпретации не помогает и переход на позиции солярной теории герменевтики текста РВ, потому что солнце не может быть вынашиваемо на протяжении 1000 месяцев (सहस्रम् मासो जभार *sahasram māso jabhāra*) (IV.18.4).

Кроме того, ещё Л.Б.Г.Тилак обратил внимание на то, что в результате убийства Вритры Индра одновременно освобождает воды (आपस् *āpas*), светило (सूर्य *sūrya*) и зарю (उषस् *uṣas*).[1] Так, в одном из стихов его призывают убить сопротивление и завоевать сияние (हनो वृत्रं जया स्वः *hano vṛtraṁ jayā svaḥ*) и высказывают пожелание, чтобы матери воды быстро разлились (अर्षन्त्वापो जवसा वि मातरो *arśantvāpo javasā vi mātaro*) (VIII.89.4); в другом месте говорится, что раскрытием затворов вод и убийством сопротивляющегося пресмыкающегося Индра заставил Сурью (солнце) подняться на небо и стать видимым (त्वमपामपिधानावृणोर् । वृत्रं यद् इन्द्र शवसावधीर् अहिमादित् सूर्यं दिव्यारोहयो दृशे *tvamapāmapidhānāvṛṇor / vṛtraṁ yad indra çavasāvadhīr ahimādit sūryaṁ divyārohayo dṛçe*) (I.51.4; см. также I.52.8; I.56.5; II.19.3); в третьем указывается, что он убил перворождённого из змеев и породил солнце,

[1] См.: [175]. P. 202-203.

небо и зарю (यद् इन्द्राहन् प्रथमजाम् अहीनामान्। आत् सूर्यं जनयन् द्याम् उषासं *yad indrāhan prathamajām ahīnāmān / āt sūryaṁ janayan dyām ušāsaṁ*) (I.32.4); наконец, в четвёртом утверждается, что он проломил твердь горы и пустил воды через ворота во все стороны, одновременно порождая солнце, небо и зарю (त्वम् अपो वि दुरो विषूचीर् इन्द्र दृळ्हम् अरुजः पर्वतस्य । साकं सूर्यं जनयन् द्याम् उषासम् *tvam apo vi duro višūcīr indra dṛḷham arujaḥ parvatasya / sākaṁ sūryaṁ janayan dyām ušāsam*) (VI.30.5). Все вышеприведённые сообщения доказывают, что между освобождением вод (आपस् *āpas*), с одной стороны, и света (दिव् *div*), солнца (सूर्य *sūrya*) и зари (उषस् *ušas*) – с другой, не могло быть никакого временного промежутка, не говоря уже о периоде длительностью в месяцы и годы (माद्भिः शरद्भिर् *mādbhiḥ çaradbhir*) или, если следовать А.С.Майданову, протяжённостью в год (संवत्सर *saṁvatsara*) или в три года (तिस्रो यद् अग्ने शरदस् त्वाम् सपर्यान् *tisro yad agne çaradas tvām saparyān*) (I.72.3).[1] Т.о. теория катаклизмов не позволяет адекватно интерпретировать рассматриваемую герменевтическую ситуацию.

Ещё одно обстоятельство не позволяет принять какую-либо натуралистическую трактовку мифа о спасении Сияния из скалы (स्वर् यद् अश्मन्न् *svar yad açmann*) (VII.88.2). Мы подразумеваем многочисленные упоминания древнейших ведических поэтов о психологическом значении важнейших элементов разбираемого мифологического сюжета. В частности, пламенные силы (अङ्गिरसो *aṅgiraso*) Воли Бога (अग्निक्रतु ऋतचित् *agnikratu ṛtacit*) проламывают крепкие твердыни горы гимнами и рёвом (वीळु दृळ्हा उक्थैर् अद्रिं रुजन्न् रवेण *vīḷu dṛḷhā ukthair adriṁ rujann raveṇa*) (I.71.2) и раскалывают и взрывают её Истиной (ऋतेनाद्रिं व्यु असन् भिदन्तः *ṛtenādriṁ vy asan bhidantaḥ*) (IV.3.11). Авторы гимнов изъявляют желание родиться от матери Ушас или добиться духовного просветления (अधा मातुर् उषसः जायेमहि *adhā mātur ušasaḥ jāyemahi*) и стать пылающими Детьми Света с тем, чтобы разбить наполненную сокровищами скалу (दिवस् पुत्रा अङ्गिरसो भवेमाद्रिं रुजेम धनिनं शुचन्तः *divas putrā aṅgiraso bhavemādriṁ rujema dhaninaṁ çucantaḥ*) (IV.2.15). Гносис (इन्द्र *indra*) раскрывает для них врата мысли (द्वारा मतीनाम् *dvārā matīnām*) (IX.10.6) или врата обмана человеческого разума (अप

[1] [107]. С. 102-103.

द्रुहो मानुषस्य दुरो वः *apa druho mānušasya duro vaḥ*) (I.121.4).

А.С.Майданов утверждает, что из жреческого рода Ангирасов наибольшим рвением в исполнении гимнов во время исчезновения света выделялся певец Брихаспати (अङ्गिरः बृहस्पते *aṅgiraḥ bṛhaspate* или बृहस्पतिं आङ्गिरसो *bṛhaspatiṁ āṅgiraso*) (II.23.18; IV.40.1; VI.73.1; X.47.6; X.68.2), которого из-за его зычного голоса прозвали семиротым (बृहस्पतिः सप्तास्यस् *bṛhaspatiḥ saptāsyas*) (IV.50.4) и после оседания пылевых туч отождествили с одноимённым божеством по имени Господин Молитвы (बृहस्पति *bṛhaspati*).[1] В натуралистической и исторической школах герменевтики текста памятника весьма часто используется метод совершенно необоснованного расщепления единого мифологического образа на несколько частей, поскольку иначе сторонники данных теорий не могут непротиворечиво и без выхода за рамки своих методологических позиций истолковать всю совокупность излагаемых источником элементов отдельной мифемы. В анализируемом случае мы не находим абсолютно никаких причин для раздробления прототипа фигуры Брихаспати на божественную и человеческую составляющие. Человек не может иметь семь ртов и вдобавок семь лучей (बृहस्पतिः सप्तास्यस् सप्तरश्मिर् *bṛhaspatiḥ saptāsyas saptaraçmir*), рождаться от Великого Света на высшем небе (जायमानो महो ज्योतिषः परमे व्योमन् *jāyamāno maho jyotišaḥ parame vyoman*) и раздувать рёвом в разные стороны мрак (रवेण वि अधमत् तमांसि *raveṇa vi adhamat tamāṁsi*) (IV.50.4). Семь ртов (सप्तास्यस् *saptāsyas*) или лучей (सप्तरश्मिर् *saptaraçmir*) здесь явно символизируют семь оболочек (पृथिवी–अन्तरिक्ष–द्यौ–स्वर्–त्री रोचना *pṛthivī–antarikša–dyau–svar–trī rocanā*) человеческой души или семиголовой идеи (धियं सप्तशीर्ष्णीं *dhiyaṁ saptaçīršṇīṁ*) (X.67.1).[2] В другом месте Господин Молитвы именуется живущим в трёх местах (बृहस्पतिस् त्रिषधस्थो *bṛhaspatis trišadhastho*) (IV.50.1) или, с точки зрения психологической парадигмы экзегетики РВ, в физическом, витальном и ментальном телах человека. Такое истолкование позволяет понять не объясняемое катаклизматической концепцией сообщение источника, в котором говорится о том, что ищущий во тьме Бессознательного (तमः अवयुनं

[1] [107]. С. 108-109.

[2] См. о символическом значении Брихаспати как Силы Души: [189]. P. 303-313.

tamaḥ avayunaṁ) (см. выше) Свет Брихаспати (बृहस्पतिस् तमसि ज्योतिर् इछन् *bṛhaspatis tamasi jyotir ichann*) выпускает находящихся в тайном убежище в сетях Лжи коров или лучи просветления (गा गुहा तिष्ठन्तीर् अनृतस्य सेतौ *gā guhā tiṣṭhantīr anṛtasya setau*) после открытия трёх ворот – двух (в телесном и нервно-эмоциональном слоях сознания) внизу и одних (в уме) – наверху (अवो द्वाभ्यां पर एकया । उद् उस्रा आकर्विहि तिस्र आवः *avo dvābhyāṁ para ekayā / ud usrā ākarvihi tisra āvaḥ*) (X.67.4).

По А.С.Майданову, культ бога молитв и жертвоприношений Брихаспати и отождествляемого с ним человеческого певца Брихаспати получает особое развитие именно в период резкого уменьшения и последовавшего затем восстановления интенсивности солнечного сияния по причине магической взаимосвязи в мифологическом мышлении индоариев акта богослужения и феномена благоприятного завершения природного катаклизма.[1] Согласно предлагаемой исследователем реконструкции, этот естественный процесс описывается в мифе о победе Господина Молитв над Скрывающим (Вала), который удерживает солнце в обозначаемой скалой тьме (X.67 и X.68).[2] Т.о. множество связанных с этими персонажами мифем и элементов мифологических сюжетов рассматриваются учёными как фантастические.

По нашему мнению, при разрешении данной герменевтической ситуации психологическая интерпретация оказывается более адекватной по сравнению с теорией катаклизмов, поскольку она позволяет непротиворечиво истолковать всю совокупность содержащихся в памятнике данных. Нет необходимости приписывать магическому мировоззрению древнейших ведических поэтов указания на то, что осуществляющий молитвенное обращение разрубает крепость и добывает или вырубает из вод три сокровища Ушас, Сурьи и луча или коровы (विभिद्या पुरं त्रीणि साकम् उदधेर् अकृन्तत् । बृहस्पतिर् उषसं सूर्यं गाम् *vibhidyā puraṁ trīṇi sākam udadher akṛntat / bṛhaspatir uṣasaṁ sūryaṁ gām*) (X.67.5), выпускает коров солнечного восхода (गा उस्रा *gā usrā*) (X.67.4) или проводит их сквозь горы (बृहस्पतिः

[1] [107]. С. 101. 103-104 и 108-109.

[2] [107]. С. 109-110. 125. 127 и 128.

पर्वते भ्यो वितूर्या निर्गाऊपे *bṛhaspatiḥ parvate bhyo vitūryā nirgāūpe*) (X.68.3) или извлекает их из камня (बृहस्पतिर् उद्धरन्न् अश्मनो गा *bṛhaspatir uddharann açmano gā*) (X.68.4) или выгоняет из горы (उद् उस्त्रियाः पर्वतस्य त्मनाजत् *ud usriyāḥ parvatasya tmanājat*) (X.68.7), делает явными их тайные сокровища (आविर् निधीन्र् अकृणोद् उस्त्रियाणाम् *āvir nidhīnr akṛṇod usriyāṇām*) (X.68.6), находит Ушас, сияние и Агни (सोषाम् अविन्दत् स स्वः सो अग्निं *sošām avindat sa svaḥ so agniṁ*) (X.68.9), прогоняет светом темноту из внутреннего пространства (अप ज्योतिषा तमो अन्तरिक्षाद् *apa jyotišā tamo antarikšād*) (X.68.5). Потому что все эти сообщения получают логичное объяснение при принятии во внимание указаний источника на то, что упоминаемая здесь тьма является Мраком Бессознательного (तमः अवयुनं *tamaḥ avayunaṁ*) (см. выше), что под Ушас подразумевается восход сознания (उषो प्रचेता पुरन्धिर् *ušo pracetā purandhir*) (III.61.1), под Сурьей – духовное просветление человека (अहं इद्धि पितुष् परि मेधां ऋतस्या जग्रभ अहं सूर्य इवाजनि *ahaṁ iddhi pituš pari medhāṁ ṛtasyā jagrabha ahaṁ sūrya ivājani*) (см. выше), под Агни – Пламя Света Гносиса (स्वर् ण ज्योतिः अग्ने सुमना *svar ṇa jyotiḥ agne sumanā*) (IV.10.3), под утренними коровами (गा उस्रा *gā usrā*) – Его Лучи (वि रश्मिभिः ससृजे सूर्यो गाः *vi raçmibhiḥ sasṛje sūryo gāḥ*) (VII.36.1), под сияющим пространством (स्वः *svaḥ*) – лучащийся мир непреходящего Света (यत्र ज्योतिरजस्रं यस्मिन् लोके स्वर्हितम् *yatra jyotirajasraṁ yasmin loke svarhitaṁ*) (IX.113.7) психического сердца человека (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (VI.9.6).[1]

Кроме того, если в мифе о Вритре скала или гора (अद्रि *adri*, पर्वत *parvata*, गिरि *giri*, अश्मन् *açman*) у А.С.Майданова понимаются буквально как описания действительно существовавших каменных нагромождений и запруд, то в мифе о Вала те же самые мифемы приобретают уже другой прототип и обозначают темноту (तमस् *tamas*). Такого противоречия и раздвоения смысла нет в психологической теории, которая в обоих случаях, а также и в укреплении (पुरं *puraṁ*), и в водах (उद् *ud*) видит бессознательную составляющую человеческой личности.

В катаклизматической теории упоминания о том, что Господин Молитвы (बृहस्पति *bṛhaspati*) вытесняет темноту гимном (सो

[1] См. подробнее о нём: [171]. С. 104.

अर्केण वि बबाधे तमांसि *so arkeṇa vi babādhe tatāṁsi*) (X.68.9) или рёвом раздувает в разные стороны мрак (रवेण वि अधमत् तमांसि *raveṇa vi adhamat tamāṁsi*) (IV.50.4) или тем же громким рёвом проламывает его (विरवेणा विकृत्य *viraveṇā vikṛtya*) (X.67.8) или криком и силою раздвигает края земли (यस् तस्तम्भ सहसा वि ज्मो अन्तान् रवेण *yas tastambha sahasā vi jmo antān raveṇa*) (IV.50.1) или рассекает шкуру земли (भूम्या उद्नेव वित्वचं बिभेद *bhūmyā udneva vitvacaṁ bibheda*) (X.68.4), понимаются как фантастические и объясняются магическим мировоззрением авторов гимнов. Однако такое предположение оказывается ненужным при при переходе на позиции психологической интерпретации, которая видит здесь изображение того, как душа своими светоносными молитвами (अर्केण *arkeṇa*) или звуковой вибрацией (रवेण *raveṇa* или विरवेणा *viraveṇā*) уничтожает Тьму Бессознательного (तमः अवयुनं *tamaḥ avayunaṁ*) в теле человека (ज्मो *jmo* или भूम्या *bhūmyā*).

Как Гносис изнутри бесконечной каменной скалы Бессознательного добывает замурованный как (в яйце) зародыш птицы клад Света (अविन्दद् दिवो निहितं गुहा निधिं वेर् न गर्भं परिवीतम् अश्मन्यनन्ते अन्तर् अश्मनि *avindad divo nihitaṁ guhā nidhiṁ ver na garbhaṁ parivītam açmanyanante antar açmani*) (см выше), так и Душа выгоняет из горы Не-знания коров или лучи просветления (उद् उस्रियाः पर्वतस्य त्मनाजत् *ud usriyāḥ parvatasya tmanājat*) как птичий выводок из разбитой скорлупы (आण्डेव भित्त्वा शकुनस्य गर्भम् *āṇḍeva bhittvā çakunasya garbham*) (X.68.7). Несомненно, что под последним подразумевается Мертворождённое Яйцо (मार्ताण्डम् *mārtāṇḍam*) или заключённая в иллюзию повторяющихся рождения и смерти (प्रजायै मृत्यवे त्वत् पुनर् मार्ताण्डम् आभरत् *prajāyai mṛtyave tvat punar mārtāṇḍam ābharat*) (см. выше) Сила Беспредельности (आदित्य *āditya*). Но ещё интереснее в данном случае для нас то, что именно по мистическом отождествлении с подобными Птицами (शकुन *çakuna*) сознание авторов гимнов улетает за пределы раскалённого Гностического Солнца (घृण तपन्तमति सूर्यं परः शकुना इव पप्तिम *ghṛṇa tapantamati sūryaṁ paraḥ çakunā iva paptima*) (IX.107.20). Их пернатым носителем является рождающаяся во владеющем Словом[1], распевающая песни и произносящая славословия во время духовных

[1] См. подробнее о них: [172].

побуждений (शकुने साम गायसि ब्रह्मपुत्र इव सवनेषु शंससि *çakune sāma gāyasi brahmaputra iva savaneşu çaṁsasi*) (II.43.2) Совершенная Мысль (शकुने सुमतिं *çakune sumatiṁ*) (II.43.3).

Что касается выжиманий опьяняющего напитка (Сома), который якобы использовался для возлияний в священный огонь составителями гимнов РВ, то надо отметить, что в источнике категорически отбрасывается версия о его приготовлении из чего-либо произрастающего на земле (सोमं मन्यते पपिवन् यत् सम्पिंषन्त्योषधिम् *somaṁ manyate papivan yat sampiṁšantyošadhim*) и подчёркивается его мистический характер – его знают и им наслаждаются только носители Слова Божьего (सोमं यत्ब्रह्माणो विदुर्न तस्याश्नाति कश्चन *somaṁ yatbrahmāṇo vidurna tasyāçnāti kaçcana*) (X.85.3). На символическую природу его изготовления указывает стих памятника с сообщением о том, что его выжимают Речью Истины, правдивостью, верою и аскетическим пылом (ऋतवाकेन सत्येन श्रद्धया तपसा सुत *ṛtavākena satyena çraddhayā tapasā suta*) (IX.113.2). Он проявляется через мышление (त्वं सोम प्र चिकितो मनीषा *tvaṁ soma pra cikito manīšā*) (I.91.1) как совершенная (त्वं सोम सुक्रतुः *tvaṁ soma sukratuḥ*) (I.91.2) и прекрасная способность воли добиваться поставленной цели (त्वं भद्रो असि क्रतुः *tvaṁ bhadro asi kratuḥ*) (I.91.5), совершенная и всеведущая сила мысли различать (त्वं सुदक्षो विश्ववेदाः *tvaṁ sudakšo viçvavedāḥ*) и сверкающий (द्युम्नी *dyumnī*) (I.91.2) Разум Света (देवेन मनसा *devena manasā*) (I.91.23). Он произносит и излучает Истину (ऋतं वदन्न् ऋतद्युम्न *ṛtaṁ vadann ṛtadyumna*), высказывает правду (सत्यं वदन् *satyaṁ vadan*) и веру (श्रद्धां वदन् *çraddhāṁ vadan*) и совершает дела правды (सत्यकर्मन् *satyakarman*) (IX.113.4). Он представляет собою принцип Блаженства (सोमे आनन्दं *someānandaṁ*) (IX.113.6), присутствующий в небе ума, земле тела, в горах бессознательного, в сокровенных вместилищах Света и в потоках энергий (या ते धामानि दिवि या पृथिव्यां या पर्वतेष्व् ओषधीष्व् अप्सु *yā te dhāmāni divi yā pṛthivyāṁ yā parvatešv ošadhīšv apsu*) (I.91.4).[1]

А.С.Майданов далее обращается к детальному анализу мифа о Вале, трудность истолкования которого, по его мнению, связана с

[1]См. о значении образа Сомы в РВ: [189]. P. 69, 75, 78, 80-81, 97-99, 185, 235, 249, 285, 296 and 339-348.

использованием одних и тех же мифем с разными смыслами и с наличием нескольких разнородных (т.е. имеющих различные прототипы) сюжетных линий.[1] Учёный предлагает поэтому сначала абстрагироваться от всех денотатов и связанных с ними содержательных вариаций мифа и вычленить его инвариантное ядро: оно заключается в том, что некие Пани (Скупцы) во главе со своим вождём (Вала) удерживают и охраняют в горной пещере (Вала) коров; на поиски последних по заданию Индры отправляется Сарама, которая обнаруживает пещеру и Пани и по возвращении сообщает об их местонахождении Индре; тот в свою очередь проламывает Валу своим оружием и освобождает коров.[2]

Как отмечает толкователь, этот миф в настоящее время интерпретируется в основном с позиций космогонической теории экзегетики как своеобразный дублет мифа об убийстве Вритры как описание уничтожения препятствующей упорядоченному функционированию космоса (течению рек в море, восходу утренних зорь и солнца) преграды в форме мирового первохолма.[3] Однако А.С.Майданов отказывается принимать такую интерпретацию, потому что она игнорирует существование всех основных элементов мироздания ещё до начала разворачивания изображаемых в рассматриваемом мифологическом сообщении событий.[4]

По словам исследователя, путанность предоставляемой данным мифом информации происходит из-за наличия в нём четырёх отдельных мифов со своими референтами: о победе над проживавшим в горах туземным неарийским племенем и захвате принадлежавшего ему скота (историческая реконструкция), о борьбе божеств грома и молнии (Индра) и молитв и жертвоприношений (Брихаспати) с закрывшими небо и вызвавшими многомесячную темноту тучами пыли (катаклизматическая реконструкция), о ежедневной смене мрака ночи светом дня (солярная реконструкция) и о сжигании кучи дров

[1] [107]. С. 117.
[2] [107]. С. 117-118.
[3] [107]. С. 119-120; [83]. С. 122 и 156-158; [57]. С. 483; [60]. С. 455-456.
[4] [107]. С. 120.

священным огнём во время жертвоприношения (ритуалистическая реконструкция).[1]

Учёный утверждает, что в ряде гимнов РВ именем Пани называются реально существовавшие люди.[2] К их числу он относит стих с упоминанием о том, что Агни поверг ниц, отбросил назад и полностью разогнал всех Дасью или врагов (नि प्र प्र तान् दस्यून्र् अग्निर् विवाय पूर्वश् चकारापरान् *ni pra pra tān dasyūnr agnir vivāya pūrvaç cakārāparān*), лишённых силы воли, плетущих (козни) и враждебно говорящих, не жертвующих или без жертв, веры и поддержки – Скупцов (अक्रतून् ग्रथिनो मृध्रवाचः पणीन्र् अश्रद्धान् अवृधान् अयज्ञान् अयज्यून् *akratūn grathino mṛdhravācaḥ paṇīnr açraddhān avṛdhān ayajñān ayajyūn*) (VII.6.3); сюда же толкователь

[1][107]. С. 118-136. Попытка расщепления данного мифа на несколько разнородных элементов предпринимается ещё Г.Ольденбергом, по мнению которого авторы РВ используют индоевропейский натуралистический миф об освобождении утренних зорь (коров) из скал тьмы для описания изъятия брахманами посредством проведения огненных жертвоприношений крупного рогатого скота у не дающих им его и враждебным им жадных скупцов ([147]. S. 67, 145, 147-150.).

[2][107]. С. 118 и 120. Эта точка зрения давно разрабатывается в исторической школе герменевтики текста РВ. Основатель данного парадигмального подхода Р.Рот производит имя Пани от от глагольного корня पण् *-paṇ-* "обменивать / приобретать / продавать / торговать(ся)" и поэтому видит в них живущее торговлей племя ([43]. С. 33 и 40. Прим. 23.). А.Людвиг рассматривает Пани как торговцев из числа древнего местного населения, которые объединялись в большие вооружённые караваны и могли при случае не только давать отпор набегам индоариев, но и сами заниматься грабежами ([178]. S. 83.). А.Хиллебрандт не соглашается с этим мнением и вслед за Бруннхофером сопоставляет Пани с упоминаемым Страбоном на территории Арахозии (современного Афганистана) племенем парниев; он полагает, что Пани были иранским народом, но говорили на непонятном авторам РВ языке и отказывались совершать жертвоприношения воспеваемым в памятнике объектам религиозного поклонения ([178]. S. 84-104, 107, 109-110 und 116.). По Г.Ольденбергу, Пани – это враждебные жречеству и живущие в горах скотоводы, не проводящие жертвоприношений и не одаривающие коровами жрецов ([147]. S. 145 und 148.). Н.В.Гуров соотносит имя Пани с дравидийским глагольным корнем *-paṇ-* "делать / работать / трудиться / строить / возводить / обрабатывать" и на основании подробного анализа сопоставлений встречающихся в мифе о Пани мифем, сюжетных линий и деталей и заимствованной неведийской лексики с реалиями дравидийской культуры приходит к выводу о том, что Пани представляют собой протодравидийское население долины Синдху ([43]. С. 33-38 и 40-42.). Р.Ш.Шарма переводит पणि *paṇi* как "владеющий каким бы то ни было богатством (पण *paṇa*)" и видит в Пани неариев ([184]. С. 61 и 66.). Схожую гипотезу предлагает и Д.Д.Косамби ([86]. С. 88-89.).

причисляет сообщения о поющих гимны певцах, которые с помощью призывов к Индре дали отпор Пани (नरः शंसन्त्युक्थशास उक्था । ये ते हवेभिर् वि पणीन् अदाशन् *naraḥ çaṁsantyukthaçāsa ukthā / ye te havebhir vi paṇīnr adāçan*) (VII.19.9), и об Ашвинах, которых просят сжечь находящихся в непосредственной близости Пани (नेदीयसः कूळयातः पणीन् उत *nedīyasaḥ kūḷayātaḥ paṇīnr uta*) (VIII.26.10).[1] А.С.Майданов считает, что в результате нападений индоариев туземное племя Пани во главе со своим вождём Валой было вынуждено уйти в сторону Синдху к его западному притоку Гомати (एषो अपश्रितो वलो गोमतीम् अव तिष्ठति *ešo apaçrito valo gomatīm ava tišṭhati*) (VIII.24.30).[2]

На основании истолкования Пани и Валы как действительно существовавшего автохтонного народа и его руководителя учёный приходит к выводу о столь же реальной природе захватываемых у них домашних животных: об этом якобы говорят стихи памятника с описанием того, как зажегшие огни трудом и благими деяниями Ангирасы достигли первого расцвета юности (आद् अङ्गिराः प्रथमं दधिरे वय इद्धाग्नयः शम्या येसुकृत्यया *ād aṅgirāḥ prathamaṁ dadhire vaya iddhāgnayaḥ çamyā yesukṛtyayā*) и вместе нашли всю еду Пани – коров и коней (सर्वं पणेः समविन्दन्त भोजनम् अश्वावन्तं गोमन्तमा पशुं नरः *sarvaṁ paṇeḥ samavindanta bhojanam açvāvantaṁ gomantamā paçuṁ naraḥ*) (I.83.4) или того, как Агни и Сома отняли у Пани пищу и коров, уничтожили потомство некоего Брисайи и нашли один для многих свет (अग्नीषोमा यदमुष्णीतमवसं पणिं गाः । अवातिरतं बृसयस्य शेषो अविन्दतं ज्योतिर् एकं बहुभ्यः *agnīšomā yadamušṇītamavasaṁ paṇiṁ gāḥ / avātiratam bṛsayasya çešo avindataṁ jyotir ekaṁ bahubhyaḥ*) (I.93.4) или того, как называемые Ангирасом Ашвины поддержали пищей храброго Ману и прошли вперёд в содержащую море коров пещеру (अङ्गिरो अग्रं गछथो विवरे गो अर्णसः । मनुं शूरम् इषा समावतं *aṅgiro agraṁ gachatho vivare go arṇasaḥ / manuṁ çūram išā samāvataṁ*) (I.112.18) или того, как Сарасвати отняла пищу у всех

[1][107]. С. 120-121.

[2][107]. С. 121. Н.В.Гуров указывает, что имя Вала в РВ может быть результатом контаминации принесённого индоариями и происходящего от индоевропейского глагольного корня –uel– слова "замыкающий / закрывающий" и протодравидийского термина val / mal "сила / мощь / полнота / точность / большой / великий" ([43]. С. 36.).

Пани (या शश्वन्तम् आचखादावसं पणिं सरस्वति *yā çaçvantam ācakhādāvasaṁ paṇiṁ sarasvati*) (VI.61.1).[1]

По мнению А.С.Майданова, дополнительным доказательством исторической реальности описываемых событий является упоминание помогавшей индоариям собаки по кличке Сарама, которая обнаружила путь в жилище Дасью (दस्योरोको नाछा सदनं जानती गात् *dasyoroko nāchā sadanaṁ jānatī gāt*) (I.104.5; см. также X.108.1-17).[2] Учёный считает, что нападение на Пани было совершено индоариями первым после вызванного природными катаклизмами длительного голодания и набег возглавлял жреческий род Ангирасов во главе с певцом Ушанасом.[3]

Однако, по словам толкователя, архаическое сознание древнейших ведических поэтов трансформировало это событие (посредством приёмов демонизации туземцев, сакрализации нападающих и антропоморфизации участвовавшего в набеге животного) и приписало главные роли в нём не людям, а фантастическим сверхсубъектам – демонам Пани и Вале, мифической собаке Сараме, богам Агни, Ашвинам и в первую очередь Индре; последний сначала описывался как разбивающий Замыкателя и раскрывающий ворота его укреплений вместе с Ангирасами (वलम् अङ्गिरोभिः हन्न् ऋणोः पुरो वि दुरो अस्य विश्वाः *valam aṅgirobhiḥ hann ṛṇoḥ puro vi duro asya viçvāḥ*) (VI.18.5), а позднее уже как самостоятельно проламывавщий Скрывающего под воспевания Ангирасов (भिनद् वलम् अङ्गिरोभिर् गृणानो *bhinad valam aṅgirobhir gṛṇāno*), взрывающий твердыни горы (वि पर्वतस्य दृंहितान्य् ऐरत् *vi parvatasya dṛṁhitāny airat*) и

[1] [107]. С. 121-122.
[2] [107]. С. 122. По М.Мюллеру, в этом мифологическом сообщении изображаются поиски зарёю спрятанных ночью и её тёмными силами дождевых облаков и лучей света (коров) и последующая победа над ними сияющего неба (Индры) ([126]. P. 469-470.). З.А.Рагозина обнаруживает в данном мифе два денотата – в основе его лежит представление о Сараме как о проносящемся по небу перед грозовым ливнем (Индра) с раскатами грома (пение Ангирасов) бурном порывистом ветре, в дальнейшем же она начинает обозначать находящую в реальной горной пещере украденный ворами (Пани) настоящий скот силу молитвы жрецов ([155]. С. 283-287.).
[3] [107]. С. 121 и 122.

уничтожающий искусственные насыпи (रिणग् रोधांसि कृत्रिमाण्येषां *riṇag rodhāṁsi kṛtrimāṇyeṣām*) (II.15.8).[1]

Далее А.С.Майданов отмечает, что другая группа упоминаний мифа о Вале связана с солнцем, небесами и воздушным пространством: так, Индра именуется освещающим двух матерей поэтов (или небо и землю) солнцем, пробивающим скалу и отпускающим привязь у утренних коров (स मातरा सूर्येणा कवीनाम् अवासयद् रुजद् अद्रिं । उद् उस्त्रियाणाम् असृजन् निदानम् *sa mātarā sūryeṇā kavīnām avāsayad rujad adriṁ / ud usriyāṇām asṛjat nidānam*) (VI.32.2); в другом месте он называется увеличивающим внутреннее пространство и светлые просторы после раскалывания Закрывающего (व्यू अन्तरिक्षम् अतिरन् रोचना । इन्द्रो यदभिनद् वलम् *vy antarikṣam atiran rocanā / indro yadabhinad valam*) (VIII.14.7), выгоняющим коров наружу к Ангирасам из укрытия (उद् गा आजद् अङ्गिरोभ्य आविष् कृण्वन् गुहा सतीः *ud gā ājad aṅgirobhya āviṣ kṛṇvan guhā satīḥ*) (VIII.14.8) и укрепляющим сияющие небесные просторы (इन्द्रेण रोचना दिवो दृळ्हानि दृंहितानि च *indreṇa rocanā divo dṛḷhāni dṛṁhitāni ca*) (VIII.14.9).[2] Т.к. контекст вышеизложенных сообщений по видимости говорит о световых физических явлениях атмосферы, то учёный приходит к выводу о том, что и упоминаемые в нём коровы (उस्त्रियाणाम् *usriyāṇām* или गा *gā*) символизируют лучи солнца и/или зари.[3] По словам исследователя, небо (и в т.ч. ночное) рассматривается авторами памятника как твёрдое и поэтому сравнивается по крепости со скалой (द्यौर् अद्रिबर्हाः *dyaur adribarhāḥ*) (X.63.3); поэтому в мифологическом мышлении древнейших ведических поэтов оно сопоставляется с горным убежищем (Вала) туземного племени Пани и отсюда возникает полное лексическое и сюжетное сходство между этими двумя мифами.[4]

[1][107]. С. 122-125.

[2][107]. С. 125.

[3][107]. С. 125 и 129-131.

[4][107]. С. 126. По Т.Бенфею, слово वल *vala* является другим именем Вритры и происходит от того же глагольного корня वृ *vṛ*– umhüllen ([XI]. Anm. 57.). Учёный полагает также, что именно не дающий дождя Вритра именуется жадным торговцем (पणि *paṇi*) ([XI]. Anm. 665; [XII]. Anm. 848 und 945.).

А.С.Майданов считает прототипом рассматриваемой герменевтической ситуации вызванный падением метеорита и землетрясением длительный мрак и последующее появление солнца и зорь после оседания пыли; по аналогии с рассмотренными выше мифами об убийстве Вритры и об обнаружении исчезнувшего Агни исследователь утверждает, что неспособность древневедических поэтов адекватно истолковывать наблюдавшиеся ими катаклизматические природные явления и реагировать на них привела к псевдоповедению – оно якобы описано в сообщениях памятника о том, как певцы на протяжении трёх осеней или лет проводили жервоприношения с возлиянием в пламя жира (तिस्रो यद् अग्ने शरदस् त्वाम् घृतेण सपर्यान् *tisro yad agne çaradas tvām ghṛteṇa saparyān*) (I.72.3) и призывали утренние зори или выгоняли хорошо доящихся коров из находящегося в яме в скале загона (अश्मव्रजाः सुदुघा वव्रे अन्तर् उद् उस्रा आजन्न् उषसो हुवानाः *açmavrajāḥ sudughā vavre antar ud usrā ājann ušaso huvānāḥ*) (IV.1.13) с уверенностью в том, что именно их наделённый Индрою невероятной силой гимн проломил (твердыни мрака) и выпустил тысячи (лучей) (त्वं तद् उक्थम् इन्द्र बर्हणा कः प्र यच्छता सहस्रा दर्षि *tvaṁ tad uktham indra barhaṇā kaḥ pra yacchatā sahasrā darši*) (VI.26.5).[1]

Как полагает А.С.Майданов, третья группа упоминаний мифа о Вале имеет своим референтом ежедневное освобождение солнечного света из ночной тьмы – так, по мнению учёного, надо понимать в частности указание авторов гимнов на то, что некие не называемые лица (по А.С.Майданову, здесь имеются в виду Ангирасы) добились повторного рождения по собственной воле или природе какого-то персонажа (по словам толкователя, под ним подразумевается солнце) (आद् अह स्वधाम् अनु पुनर् गर्भत्वम् एरिरे *ād aha svadhām anu punar garbhatvam erire*) (I.6.4); в очередной раз составители источника используют одни и те же сигнификаты для обозначения качественно иных денотатов, а именно образы проламываемых Индрою твердынь (वीळु चिदारुजत्नुभिर् इन्द्र वह्निभिः *vīḷu cid ārujatnubhir indra vahnibhiḥ*) и отыскиваемых им в тайнике коров (गुहा अविन्द उस्रिया अनु *guhā avinda usriyā anu*) (I.6.5), под которыми теперь понимаются соответственно

[1] [107]. С. 126-127.

ежеденевные ночи и зори.[1]

Наконец, четвёртая группа связанных с Валой сообщений (I.62.3; I.151.5; III.31; IV.1.13-15; IV.3.11; IV.50.5; VII.3.2; VIII.60.16) является, по А.С.Майданову, мифологическим изображением церемонии добывания языков пламени жертвенного костра (коров (सुदुघा *sudughā* или उस्रा *usrā* или गाः *gāḥ* или धेनवः *dhenavaḥ*) или скота (पश्व *paçva*)) из кучи дров (скалы (अद्रिं *adriṁ* или अश्मन् *açman*) или твердыни (वीळु *vīḷu*) или ямы (वव्र *vavra*) или загона (व्रजाः *vrajāḥ* или संवरणाद् *saṁvaraṇād*) или Замыкателя (वलं *valaṁ*)).[2] Согласно истолкованию учёного, авторы РВ считали, что разжигать огонь им мешают прячущиеся в древесине демоны Пани и поэтому они в очередной раз использовали терминологию, образы действующих лиц (Ангирасов, Индры, Брихаспати и Ушас) и сюжет мифа о Вале для описания процесса порождения Агни.[3]

Исследователь особо анализирует стих памятника с упоминанием о том, что когда Господин Молитвы расколол скалу и нашёл коров (बृहस्पतिर् भिनद् अद्रिं विदद् गाः *bṛhaspatir bhinad adriṁ vidad gāḥ*), то Сарама обнаружила пищу для (своего) потомка (विदत् सरमा तनयाय दासिम् *vidat saramā tanayāya dhāsim*) (I.62.3); А.С.Майданов утверждает, что предметной ситуацией содержащего данный стих гимна является церемония совершения утреннего огненного жертвоприношения и поэтому Сарама здесь должна обозначать дощечку для разжигания пламени, потомком которой (तनयाय *tanayāya*) именуется огонь, а найденной для него пищей (विदत् दासिम् *vidat dhāsim*) называется куча дров.[4]

По мнению толкователя, четвёртый вариант мифа о Вале имеет помимо ритуалистического ещё и исторический идеологический смысл, поскольку в описании ежедневного ритуала поклонения жертвенному костру авторы РВ акцентируют внимание слушателей на разрушении содержащей коров (सुदुघा *sudughā* или उस्रा

[1] [107]. С. 132.
[2] [107]. С. 132-134.
[3] [107]. С. 132-133.
[4] [107]. С. 134-135.

usrā или गाः *gāḥ* или धेनवः *dhenavaḥ*) горы (अद्रिं *adriṁ* или अश्मन् *açman*) или твердыни (वीलु *vīḷu*) или ямы (वव्र *vavra*) или загона (व्रजाः *vrajāḥ* или संवरणाद् *saṁvaraṇād*) и при этом придают данным образам реалистическое значение и через этого пропагандируют идею совершения набегов на автохтонные племена скотоводов и грабежа принадлежащего им скота (I.121.7; IV.16.8).[1]

В заключение разбора сообщений памятника о Вале А.С.Майданов указывает, что в целом ряде случаев содержащие их древнейшие ведические гимны имеют в своём составе такие стихи, которые при изменении представления об их предметной ситуации могут читаться по-разному – то как отчёт о действительно происходивших исторических событиях, то как описание ежедневного восхода солнца из ночной тьмы или восстановления интенсивности сияния дневного и ночного света после оседания вулканической пыли, то как изображение каждодневного сжигания жертв в пламени священного огня; например, в упоминании немедленного появлении Сарамы после взрыва Индрою скалы (अपो यद् अद्रिम् दर्दर् आविर् भुवत् सरमा पूर्व्यं ते *apo yad adrim dardar āvir bhuvat saramā pūrvyaṁ te*) (IV.16.8) учёный видит возможность понимания первой как ищущей коров собаки или как воспламеняющейся дощечки для трения или как зари, а гимн II.24 является для исследователя описанием либо освобождения из мрака утренних зорь, либо разжигания жертвенного костра.[2]

Мы не можем принять предлагаемую А.С.Майдановым многовариантную интерпретацию мифа о Вале, поскольку она производится посредством необоснованного расщепления единого образного и сюжетного поля данного мифа на якобы разнородные составляющие и использует метод узкого контекстуального анализа.

Так, ещё М.Мюллер указывает, что в сообщениях РВ о Сараме или Бегущей нет ничего, что могло бы говорить о её собачьей природе

[1] [107]. С. 135-136.

[2] [107]. С. 137-139. А.Кун сопоставляет термин सरमा *saramā* с древнегерманским storm и древнегреческим horme и видит в нём обозначение бури ([126]. P. 462-463.) или ветра ([153в]. С. 278.). У М.Мюллера Сарама – это одно из имён ранней зари ([126]. P. 463-466, 467-469 and 472.).

и что с собакой она ассоциируется в комментаторской традиции исключительно из-за того, что два её потомка именуются псами (सारमेयौ श्वानौ *sārameyau çuānau*) (X.14.10).[1] Также и ещё один её сын описывается как оскаливающий подобные копьям сверкающие зубы (वास्तोष् पति । सारमेय दतः पिशङ्ग यछसे । वीव भ्राजन्त ऋष्टय उप स्रक्वेषु बप्सतो *vāstoš pati / sārameya dataḥ piçaṅga yachase / vīva bhrājanta ṛštaya upa srakvešu bapsato*) (VII.55.1-2) и лающий на певцов Индры, вместо того чтобы лаять на грабителей (स्तेनं राय सारमेय तस्करं वा । स्तोतॄनिन्द्रस्य रायसि किमस्मान् दुच्छुनायसे *stenaṁ rāya sārameya taskaraṁ vā / stotṝnindrasya rāyasi kimasmān duchunāyase*) (VII.55.3). Однако уподобление Сарамейев псам связано с их охранительной деятельностью, поскольку они символизируют оберегающие Гносис интуитивные мысли.[2] Поэтому мы отвергаем возможность интерпретации Сарамы как реального животного, участвовавшего в поисках принадлежавших туземцам коров в горах.

Ещё менее обоснованной выглядит попытка А.С.Майданова видеть в Сараме дощечку для воспламенения жертвенного костра, поскольку такое истолкование является неадекватной гиперболизацией данных источника и не находит в нём сколько-нибудь серьёзных подтверждений. Даже большая куча дров, предназначенных для разведения священного пламени, не может именоваться горой (अद्रि *adri*) или скалой (अश्मन् *açman*) или твердыней (वीळु *vīḷu*). Герменевтический подход А.С.Майданова по отношению к вышеперечисленным образам характеризуется крайней вариативностью и явно зависит от конъюнктурных требований проведения определённой экзегетической позиции толкователя – в мифе о Вритре их денотатами для исследователя являются реальные образования из камня, в мифе же о Вале речь идёт уже не только о настоящих горах и устроенных в них в пещерах (वव्र *vavra*) загонах (व्रज

[1] [126]. P. 467.

[2] См. подробнее об этом: [171]. С. 109-110. По М.Мюллеру Вастошпати – это прогоняющее сон божество утра ([126]. P. 473 and 475.), а два Сарамейи – утро и вечер или вместе время ([126]. P. 477.). У Л.Б.Г.Тилака Вастошпати – это звезда Сириус, а два других Сарамейи – созвездия Большого и Малого Псов ([174]. P. 82 and 86-87; [171]. С. 99-102 и 109-110.).

vraja или संवरण *saṁvaraṇa*) автохтонных скотоводов, но и о мраке ежесуточной или вызванной падением метеорита и землетрясением длительной ночи, а также о сложенной для разжигания огня древесине.

Учёный утверждает, что разнородность истолкований мифемы каждый раз подкрепляется анализом предметной ситуации её использования. Однако фактически дело обстоит не так; например, А.С.Майданов приводит стих памятника с сообщением о том, что когда Индра и Ангирасы (были) заняты поисками (इन्द्रस्याङ्गिरसां चेष्टौ *indrasyāṅgirasāṁ ceṣṭau*), то Сарама нашла пищу для потомка (विदत् सरमा तनयाय दासिम् *vidat saramā tanayāya dhāsim*), Брихаспати расколол скалу и обнаружил коров (बृहस्पतिर् भिनद् अद्रिं विदद् गाः *bṛhaspatir bhinad adriṁ vidad gāḥ*) и мужи присоединились к их рёву (सम् उस्त्रियाभिर् वावशन्त नरः *sam usriyābhir vāvaçanta naraḥ*) (I.62.3); не только в этих словах, но и во всём гимне нет ничего указывающего на разжигание костра, как то утверждает исследователь[1], в нём Агни вообще не упоминается; поэтому у нас нет никаких оснований трактовать в данном случае Сараму как воспламеняющуюся дощечку для разведения пламени, чьего-то потомка (तनयाय *tanayāya*) – как порождаемый ею огонь, а найденную ею для него пищу (विदत् दासिम् *vidat dhāsim*) – как дрова.

В другом приводимом А.С.Майдановым полустишии храпящий и жадный Агни сравнивается с вырвавшимся на пастбище из большого загона конём (प्रोथद् अश्वो न यवसे अविष्यन् यदा महः संवरणाद् व्यस्थात् *prothad açvo na yavase aviṣyan yadā mahaḥ saṁvaraṇād vyasthāt*) (VII.3.2), что при использовании метода выборочного контекстуального анализа даёт право видеть в загоне (व्रज *vraja* или संवरण *saṁvaraṇa*) кучу предназначенных для сожжения дров.[1] Однако мистическое значение огня раскрывается в последнем стихе рассматриваемого гимна, в котором его автор сообщает о своём желании раздуть Волю Совершенного Сознания (क्रतुं सुचेतसं वतेम *kratuṁ sucetasaṁ vatema*) с тем чтобы Её Пламя воссветило ему совершенные блага (एता नो अग्ने सौभगा दिदीह्यपि *etā no agne saubhagā didīhyapi*) (VII.3.10) – в таком случае и загон (व्रज *vraja* или संवरण *saṁvaraṇa*), из которого Оно появляется, должен пониматься с психологической и духовной точки зрения.

[1][107]. С. 134.

М.Мюллер производит детальный анализ сообщений РВ о Сараме и приводит целый ряд важных совпадений элементов её образа с таковыми фигуры Ушас: так, они обе характеризуются как наделённые прекрасной долей (सुभगा *subhagā*) (Сарама – X.108.5 и 9; Ушас – I.48.7; I.92.8 и 12; I.113.7; II.31.5; III.61.4; VI.64.3; VII.76.6; VII.77.3; X.70.6); обе появляются перед Индрою (Сарама – भुवत् सरमा पूर्व्यं ते *bhuvat saramā pūrvyaṁ te*) (IV.16.8; см. также X.108); Ушас – वज्रेणान उषसः सं पिपेष । अजवसो जविनीभिर् विवृश्चन् इन्द्रष् *vajreṇāna ušasaḥ saṁ pipeša / ajavaso javinībhir vivṛçcan indraš* (II.15.6)); обе распределяют ценности (Сарама – в виде коров विदद् गव्यं सरमा दृळ्हमूर्वं येना नु कं मानुषीभोजते विट् *vidad gavyaṁ saramā dṛḷhamūrvaṁ yenā nu kaṁ mānušībhojate viṭ* (I.72.8); Ушас – в форме огненной и пылающей изобильной мысли и света उदीरतां सूनृता उत् पुरन्धीर् उद् अग्नयः शुशुचानासो अस्थुः । वसूनि आविष् कृण्वन्त्युषसो *udīratāṁ sūnṛtā ut purandhīr ud agnayaḥ çuçucānāso asthuḥ / vasūni āviš kṛṇvantyušaso* (I.123.6) и в виде коров गोमतीर् इषः *gomatīr išaḥ* (I.48.15)); обе находят коров и помогают им освободиться (Сарама – विदद् गव्यं सरमा दृळ्हमूर्वं *vidad gavyaṁ saramā dṛḷhamūrvaṁ* (см. выше) или अग्रं नयत् सुपद्यक्षराणामछा रवं प्रथमा जानती गात् *agraṁ nayat supadyakšarāṇāmachā ravaṁ prathamā jānatī gāt* (III.31.6) или भुवत् सरमा पूर्व्यं ते । स नो नेता वाजम् आ दर्षि भूरिं गोत्रा रुजन्न् *bhuvat saramā pūrvyaṁ te / sa no netā vājam ā darši bhūriṁ gotrā rujann* (IV.16.8) или सरमा विदद् गाः *saramā vidad gāḥ* (V.45.8; см. также V.45.7 и X.108); Ушас – रुजद् दृळ्हानि ददद् उस्त्रियाणां प्रति गाव उषसं वावशन्त *rujad dṛḷhāni dadad usriyāṇāṁ prati gāva ušasaṁ vāvaçanta* (VII.75.7)); обе идут по пути Истины (Сарама – ऋतं यती । ऋतस्य पन्था *ṛtaṁ yatī / ṛtasya panthā* (V.45.7-8); Ушас – ऋतस्य पन्थाम् *ṛtasya panthām* (I.124.3)) и пересекают потоки влаги или воды (Сарама – रसायातरः पयांसि *rasāyātaraḥ payāṁsi* и रसाया अतरम्पयांसि *rasāyā atarampayāṁsi* (X.108.1 и 2); Ушас – अपस् तरसि *apas tarasi* (VI.64.4)); обе упоминаются вместе с Пани (Сарама – X.108; Ушас – I.124.10 и IV.51.3).[1]

Однако мы не находим оснований вслед за М.Мюллером и А.С.Майдановым интерпретировать Сараму как одно из имён утренней зари, как и сама Ушас не может считаться обозначением восхода физического солнца, поскольку несомненно символизирует

[1] [126]. P. 463-465 and 468-469.

начало пробуждения присущего всем существам бессмертного внутреннего духовного Света (श्रेष्ठं ज्योतिषां ज्योतिर् ॥ ज्योतिर् अमृतं विश्वजन्यं ॥ हृदय ज्योतिर् *çrešthaṁ jyotišāṁ jyotir // jyotir amṛtaṁ viçvajanyaṁ / / hṛdaya jyotir*) (I.113.1; VII.76.1; VI.9.6).[1] Вышеизложенное совпадение многочисленных характеристик обоих персонажей действительно говорит об их единосущности, но в то же время авторы РВ сознательно употребляют два различных сигнификата для обозначения двух отличающихся друг от друга сил или проявлений этой Единой Сияющей Сущности (दिव्यः एकं सद् *divyaḥ ekaṁ sad*) (I.164.46); и различие это заключается в степени интенсивности Её присутствия – Ушас сама является лучшим изо всех Сиянием сияния (श्रेष्ठं ज्योतिषां ज्योतिर् *çrešthaṁ jyotišāṁ jyotir*) (см. выше), в то время как Сарама лишь действует по побуждению силы Света (प्रबाधिता सहसा दैव्येन *prabādhitā sahasā daivyena*) (X.108.9) и ищёт зажигающиеся лучи или коров (अस्या व्युषि माहिनायाः सरमा विदद् गाः *asyā vyuši māhināyāḥ saramā vidad gāḥ*) (V.45.8). Составители памятника подчёркивают, что Сарама первой приходит на зов коров (अग्रं नयत् सुपद्यक्षराणामछा रवं प्रथमा जानती गात् *agraṁ nayat supadyakšarāṇāmachā ravaṁ prathamā jānatī gāt*) (см. выше) и первой возникает перед Гносисом (भुवत् सरमा पूर्व्यं ते *bhuvat saramā pūrvyaṁ te*) (см. выше). В этой связи мы присоединяемся к мнению Ш.А.Гхоша о том, что Сарама символизирует проникающую во тьму Бессознательного гностическую интуицию.[2]

То же самое можно сказать и об интерпретации А.С.Майдановым образа Пани. Так, учёный видит в сообщении об Агни, который поверг ниц, отбросил назад и полностью разогнал всех Дасью или врагов (नि प्र प्र तान् दस्यूंन्र् अग्निर् विवाय पूर्वश् चकारापरान् *ni pra pra tān dasyūnr agnir vivāya pūrvaç cakārāparān*), лишённых силы воли, плетущих и враждебно говорящих, не жертвующих или без жертв, веры и поддержки – Скупцов (अक्रतून् ग्रथिनो मृध्रवाचः पणींन्र् अश्रद्धान् अवृधान् अयज्ञान् अयज्यून् *akratūn grathino mṛdhravācaḥ paṇīnr açraddhān avṛdhān ayajñān ayajyūn*) (см. выше), описание победы почитающих священный огонь индоариев над религиозно чуждым и враждебным им автохтонным

[1] См. подробнее об этом: [189]. P. 126-131, 280-286, 364 and 429-433; [171]. С. 20-26.
[2] [189]. P. 203-214.

населением. Однако в этом стихе нет ни одного неопровержимого доказательства человеческой природы побеждаемых Пани и в то же время содержащаяся в нём информация во всей её совокупности и отдельных деталях может быть хорошо истолкована с позиций психологической теории Ш.А.Гхоша понимания Пани как сил Бессознательного – они лишены Гностической Воли (अक्रतून् *akratūn*), искажают Божественное Слово (मृध्रवाचः *mṛdhravācaḥ*), им недоступна вера в Свет (अश्रद्धान् *açraddhān*), они не поддерживают Его (अवृधान् *avṛdhān*) и не жертвуют Ему (अयज्ञान् अयज्यून् *ayajñān ayajyūn*).[1]

Точно так же сообщения о поющих гимны певцах, которые с помощью призывов к Индре дали отпор Пани (नरः शंसन्त्युक्थशास उक्था । ये ते हवेभिर् वि पणींर् अदाशन् *naraḥ çaṁsantyukthaçāsa ukthā / ye te havebhir vi paṇīnr adāçan*) (см. выше), и об Ашвинах, которых просят сжечь находящихся в непосредственной близости Пани (नेदीयसः कूळयातः पणींर् उत *nedīyasaḥ kūḷayātaḥ paṇīnr uta*) (см. выше), не содержат в себе никаких свидетельств реальной исторической природы данных демонических персонажей; и в то же время они хорошо объясняются с позиций психологического толкования как указания на вытеснение Гносисом (इन्द्र *indra*) после молитвенных обращений к Нему (नरः शंसन्त्युक्थशास उक्था । ये ते हवेभिर् *naraḥ çaṁsantyukthaçāsa ukthā / ye te havebhir*) бессознательных элементов (पणींर् *paṇīnr*) из человеческой психики и на их уничтожение с помощью Его Сознания-Силы (अश्विना *açvinā*).

На наш взгляд, совершенно справедливым является утверждение создателя психологической теории истолкования РВ Ш.А.Гхоша о том, что видеть в Пани и Вале действительно

[1] [189]. P. 222 and 224-232. Как указывает Ш.А.Гхош, имя पणि *paṇi* происходит от глагольного корня पण् *-paṇ-* или पन् *-pan-* "действовать", родственно обозначающим труд древнегреческому слову ponos и тамильскому термину pan и переводится как "исполнитель/деятель" или "делец" или "торговец", но в РВ приобретает дополнительный смысл "скряга/скупец"; от той же глагольной основы происходят названия органов действия – ведийское पाणि *pāṇi* "рука/ стопа/ копыто" и латинское penis; на основании вышеизложенного исследователь приходит к выводу о том, что Пани символизируют непросветлённые жизненные активности чувств, возникающие непосредственно из затемнённого подсознательного физического существа и чуждые светоносного гностического Сверхразума ([189]. P. 134 and 225.).

существовавшее туземное племя и его вождя можно только при использовании метода выборочного контекстуального анализа, поскольку во многих случаях такая интерпретация несовместима со словами авторов гимнов и превращает используемые ими образы и фигуры в беспорядочную мешанину кричащей и безвкусной бессмыслицы.[1] Так, например, в одном из стихов поэт просит Пламя прогнать прочь лживого обманщика или наделённого дурными мыслями вора (अप त्यं वृजिनं रिपुं स्तेनम् अग्ने दुराध्यम् *apa tyaṁ vṛjinaṁ ripuṁ stenam agne durādhyam*) (VI.51.13), а в следующем призывает Выжимаемого убить пожирающего скупца, потому что он – волк (सोम जही न्यत्रिणं पणिं वृको हि षः *soma jahī nyatriṇaṁ paṇiṁ vṛko hi ṣaḥ*) (VI.51.14). Если (согласно наиболее вероятной в данном случае и поддерживаемой А.С.Майдановым исторической интерпретации) упоминаемый здесь Пани – это лживый человек (वृजिनं *vṛjinaṁ*) из числа автохтонов со злобными мыслями (दुराध्यम् *durādhyam*), вор (स्तेनम् *stenam*) и обманщик (रिपुं *ripuṁ*), а Сома – опьяняющий напиток, то почему первый именуется пожирающим (अत्रिणं *atriṇaṁ*) и волком (वृको *vṛko*) и как второй может убить его? И каким образом огонь может прогнать его прочь? Может быть, здесь речь идёт о применении индоариями во время межэтнических конфликтов какого-то огнемётного оружия и жидких ядов против туземного народа, имеющего своим тотемом волка? Или же нам следует по методе А.С.Майданова предложить ещё один – пятый по счёту – референт мифа о Пани в виде борьбы составивших РВ скотоводов с нападавшими на их стада и поедавшими их коров и их самих волками посредством устраивания искусственных пожаров и отравления священным опьяняющим напитком волчьих водопоев? Очевидно, что ни катаклизматический и солярный варианты натуралистической интерпретации, ни различные исторические гипотезы, ни ритуалистическая реконструкция не могут адекватно истолковать вышеизложенные сообщения.

И в то же время с психологической точки зрения мы получаем совершенно ясное описание столкновения Огненной Воли-Блаженства Бога (सोम अग्निर् पवमानः *soma agnir pavamānaḥ*) (IX.66.18-21; см. также

[1] [189]. P. 134.

IX.67.22-24) с эгоистичными или присваивающими себе и использующими только для себя Его Высшее Сокровище (निधं पणीनां परमं गुहा हितम् *nidhim paṇīnām paramam guhā hitam*) (II.24.6) элементами Бессознательного – пожирающими (अत्रिणं *atriṇam*) и терзающими (वृको *vṛko*) человеческую личность, обманывающими (रिपुं *ripum*) и обкрадывающими (स्तेनम् *stenam*) её искажёнными силами видения (वृजिनं दुराध्यम् *vṛjinam durādhyam*).[1] Ш.А.Гхош совершенно правильно отмечает, что скрытое Пани Высшее Сокровище (निधं पणीनां परमं गुहा हितम् *nidhim paṇīnām paramam guhā hitam*) (см. выше) или переполненная коровами или лучами, конями или энергиями и Сиянием и охраняемая Пани Сокровищница в основании скалы (अयं निधिः अद्रिबुध्नो गोभिरश्वेभिर्वसुभिर्न्यृष्टः । रक्षन्ति तं पणयो *ayam nidhiḥ adribudhno gobhiraçvebhirvasubhirnyṛṣṭaḥ / rakšanti tam paṇayo*) (X.108.7) идентичны обнаруживаемому Гносисом (इन्द्र *indra*) замурованным внутри бесконечной скалы Бессознательного (परिवीतम् अश्मन्यनन्ते अन्तर् अश्मनि *parivītam açmanyanante antar açmani*) в форме зародыша птицы (वेर् न गर्भं *ver na garbham*) или загона коров или блеска (व्रजं गवाम् इव *vrajam gavām iva*) Кладу Света Души (अविन्दद् दिवो निहितं गुहा निधिं *avindad divo nihitam guhā nidhim*) (I.130.3).[2]

Таким же образом более адекватной по сравнению с исторической выглядит психологическая интерпретация и при истолковании сообщений РВ о том, что зажегшие огни Божественной Воли трудом и благими деяниями пламенные силы духа или Ангирасы достигли первого расцвета юности (आद् अङ्गिराः प्रथमं दधिरे वय इद्धाग्नयः शम्या येसुकृत्यया *ād aṅgirāḥ prathamam dadhire vaya iddhāgnayaḥ çamyā yesukṛtyayā*) и вместе нашли всю еду Пани – коров и коней или лучи и энергии (सर्वं पणेः समविन्दन्त भोजनम् अश्वावन्तं गोमन्तमा पशुं नरः *sarvam paṇeḥ samavindanta bhojanam açvāvantam gomantamā paçum naraḥ*) (см. выше) или того, как Огненная Воля-Блаженство Бога или Агни и Сома отняли у Пани пищу и коров, уничтожили потомство некоего Брисайи[3]

[1] Ср.: [189]. P. 230-231.
[2] [189]. P. 148.
[3] Мы не находим возможности вслед за А.Хиллебрандтом идентифицировать Брисайев как царский род одного из племён Арахозии и Дрангианы на основании всего лишь двух упоминаний

и нашли один для многих Свет (अग्नीषोमा यदमुष्णीतमवसं पणिं गाः । अवातिरतं बृसयस्य शेषो अविन्दतं ज्योतिर् एकं बहुभ्यः *agnīšomā yadamušṇītamavasaṁ paṇiṁ gāḥ / avātiratam bṛsayasya çešo avindataṁ jyotir ekaṁ bahubhyaḥ*) (см. выше) или того, как называемые Ангирасом Ашвины поддержали пищей храброго Ману (разум человека) и прошли вперёд в содержащую море коров пещеру (अङ्गिरो अग्रं गछथो विवरे गो अर्णसः । मनुं शूरम् इषा समावतं *aṅgiro agraṁ gachatho vivare go arṇasaḥ / manuṁ çūram iṣā samāvataṁ*) (см. выше) или того, как Сарасвати или Поток Вдохновенного Слова Истины[1] отняла пищу у всех Пани (या शश्वन्तम् आचखादावसं पणिं सरस्वति *yā çaçvantam ācakhādāvasaṁ paṇiṁ sarasvati*) (см. выше).

А.С.Майданов утверждает, что представитель жреческого рода Ангирасов певец Ушанас был руководителем набега индоариев на туземное племя Пани. Однако каким образом человек может выточить своею силою энергию бога грозы и молнии (Индры) (तक्षद् त उशना सहसा सहो *takšad ta uçanā sahasā saho*) (I.51.10) или дать Индре метеорит или дубину грома для разрушения запрудившего горную реку обломка горы или убийства Вритры (ते उशना दाद् वृत्रहणं ततक्ष वज्रम् *te uçanā dād vṛtrahaṇaṁ tatakša vajram*) (I.121.12) или вручить ему для убийства зверя смертоносное оружие с тысячею зубцов или граней (ईम् मृगाय हन्तवे सहस्रभृष्टिम् उशना वधं यमत् *īma mṛgāya hantave sahasrabhṛštim uçanā vadhaṁ yamat*) (V.34.2)? В то же время вышеизложенные сообщения хорошо интерпретируются с позиции психологической теории герменевтики текста РВ, для которой Пылающий (Ушанас) является присущей Гносису (इन्द्र *indra*) вдохновенной и искусной способностью видения (विप्रः ऋभुर् धीर उशना *vipraḥ ṛbhur dhīra uçanā*) (IX.87.3) и именуется одним из светоносных (उशना देवो *uçanā devo*) (IX.97.7). Именно поэтому авторы памятника дважды отождествляют

потомства Брисайи (बृसयस्य शेषो *bṛsayasya çešo*) (см. выше) и всего потомства Брисайи (प्रजां विश्वस्य बृसयस्य *prajāṁ viçvasya bṛsayasya*) (VI.61.3) ([178]. S. 97 und 100-101.) – каким образом в действительности могла струить им яд река Сарасвати (विषमेभ्यो अस्रवो *višamebhyo asravo*) (VI.61.3); в то же время последнее сообщение и описание Брисайев как наделённых иллюзорными способностями ненавистников Света (देवनिदो मायिनः *devanido māyinaḥ*) (VI.61.3) позволяет видеть в них энергии Бессознательного.

[1] См. о значении образа Сарасвати: [189]. P. 90-94.

Индру и Ушанаса (अहं कविर् उशना *aham kavir uçanā* или उशना इन्द्र *uçanā indra*) (IV.26.1; V.29.9); вот почему последний создаёт и обладает состоящей из 1000 мысле-сил (सहस्रभृष्टिम् *sahasrabhṛṣṭim* सहस्ररेता मनसो रेतः *sahasraretā manaso retaḥ*) энергией (वज्रम् *vajram*) и даёт Её Гностическому Разуму (Индре) для уничтожения сопротивления Бессознательного (Вритры).

Вряд ли можно рассматривать всерьёз выдвигаемое А.С.Майдановым фантастическое истолкование Пани как не дающих разжечь огонь и скрывающихся в куче дров демонических существ (см. выше).

Перейдём к рассмотрению возможности истолкования мифа о Пани с позиции разработанной учёным теории катаклизмов. Здесь прежде всего обращает на себя внимание противоречие в сообщаемых авторами гимнов сроках: в одном случае речь идёт о десяти лунных месяцах или о годе – так, Имеющие–девять–лучей на протяжении десяти месяцев воспевали гимны (आर्चन् येन दश मासो नवग्वाः *ārcan yena daça māso navagvāḥ*) (V.45.7) или продержались десять месяцев (ययातरन् दश मासो नवग्वाः *yayātaran daça māso navagvāḥ*) (V.45.11), а совместно Огненные Силы (Ангирасы) на повороте или смене года или за год раскололи Замыкателя (अभिन्दम् परिवत्सरे वलम् *abhindam parivatsare valam*) (X.62.2); в другом случае говорится о трёх годах – певцы на протяжении трёх осеней или лет почитали Пламя (तिस्रो यद् अग्ने शरदस् त्वाम् सपर्यान् *tisro yad agne çaradas tvām saparyān*) (см. выше). Если денотатом данных мифологических сюжетов на самом деле является отсутствие солнечного света из-за поднятой в небо после падения метеорита и землетрясения пыли и его последующее появление, то неужели же индоарии не могли точно оценить длительность оказавших столь большое влияние на их выживание событий? Кроме того, гипотеза об экстремальных природных явлениях игнорирует некоторые существенные элементы мифа либо расценивает их как фантастические и обусловленные магическим мировоззрением древнейших ведических поэтов; в то же время все составляющие мифа по отдельности и вместе объясняются в психологической теории герменевтики текста РВ. Так, Имеющие–девять–лучей выдерживают 10 месяцев только благодаря нацеленному на поиск света духовному

видению (धियं स्वर्षां ययातरन् दश मासो नवग्वाः *dhiyaṁ svarṣām yayātaran daça māso navagvāḥ*) (V.45.11) и этот свет является Сиянием Пламенного Разума (स्वर् ण ज्योतिः अग्ने सुमना *svar na jyotiḥ agne sumanā*) (см. выше); и Его Пламя-Силы раскалывают Валу Истиной-Сознанием (ऋतेन अभिन्दम् परिवत्सरे वलम् *ṛtena abhindam parivatsare valam*) (X.62.2). Что же касается почитаемого на протяжении трёх осеней Агни (तिस्रो यद् अग्ने शरदस् त्वाम् सपर्यान् *tisro yad agne çaradas tvām saparyān*) (см. выше), то он описывается как превосходящий по поэтическим способностям любого знатока (नि काव्या वेधसः शश्वतस् कर् *ni kāvyā vedhasaḥ çaçvatas kar*) (I.72.1), его ищут с помощью духовного видения (धियन्धास् *dhiyandhās*) (I.72.2) и по обнаружении он даёт нашедшим его достойные жертв имена или новые божественные сущности и создаёт для них совершенные тела (नामानि चिद् दधिरे यज्ञियान्यसूदयन्त तन्वः *nāmāni cid dadhire yajñiyānyasūdayanta tanvaḥ*) (I.72.3) – свои старые оболочки они оставляют и переселяются во вновь созданные (रिरिक्वांसस् तन्वः कृण्वत स्वाः *ririkvāṁsas tanvaḥ kṛṇvata svāḥ*) (I.72.5). Относительно возлияния в огонь масла (तिस्रो यद् अग्ने शरदस् त्वाम् घृतेण सपर्यान् *tisro yad agne çaradas tvām ghṛtena saparyān*) (см. выше) необходимо заметить, что под таким жертвоприношением может подразумеваться, например, воспевание или вливание в пламя жертвенной ложкой языка плавающих в масле песен (इमा गिर घृतस्नूः जुह्वा जुहोमि *imā gira ghṛtasnūḥ juhvā juhomi*) (II.27.1).

В одной из своих работ мы уже указывали, что упоминаемые РВ десять лунных месяцев (दश मासो *daça māso*) или год (संवत्सर *saṁvatsara* или परिवत्सर *parivatsara*) символизируют период внутриутробного подсознательного развития в человеческой личности Божественного Сознания до тех пор, пока Оно не начинает проявляться или рождаться по собственной воле снова и снова (आद् अह स्वधाम् अनु पुनर् गर्भत्वम् एरिरे *ād aha svadhām anu punar garbhatvam erire*) (см. выше) и периоды духовного просветления становятся всё чаще и чаще и наконец преграды окончательно рушатся и становится постоянно видимым сияние тысячи сил (त्वं तद् उक्थम् इन्द्र बर्हणा कः प्र यच्छता सहस्रा दर्षि *tvaṁ tad uktham indra barhanā kaḥ pra yacchatā sahasrā darṣi*) (см. выше) Гностического Солнца (सहस्ररेता मनसो रेतः *sahasraretā manaso retaḥ* सूर्यस्य

अश्वान् दश शता *sūryasya açvān daça çatā*) (см. выше).[1] В этот момент мистик находит сковывающую Свет Бога бессознательную скалу и вскрывает её своими гимнами (विदा दिवो विष्यन्न् अद्रिम् उक्थैर् *vidā divo višyann adrim ukthair*), Он разгорается (आयत्या उषसो *āyatyā ušaso*), Его лучи выходят из своего загона (अपावृत व्रजिनीर् *apāvṛta vrajinīr*) вместе со своей исполненной Знания Матерью (गवाम् माता जानती गात् *gavām mātā jānatī gāt*), Он восходит (उत् स्वर् गाद् *ut svar gād*) и показывает Свою подлинную прекрасную сущность (वि सूर्यो अमतिं न श्रियं साद् *vi sūryo amatiṁ na çriyaṁ sād*), Он раскрывает все врата или центры сознания человеческого существа (वि दुरो मानुषीर् देव आवः *vi duro mānušīr deva āvaḥ*), бурные потоки Его доселе неизвестных психических энергий смывают берега личностных ограничений (धन्वर्णसो नद्यः खादो अर्णा *dhanvarṇaso nadyaḥ khādo arṇā*) и Он устанавливается в человеке подобно прочной колонне (स्थूणेव सुमिता दृंहत द्यौः *sthūṇeva sumitā dṛṁhata dyauḥ*) (V.45.1-2).

Три осени почитания Пламенной Воли (तिस्रो यद् अग्ने शरदस् त्वाम् सपर्यान् *tisro yad agne çaradas tvām saparyān*) могут символизировать жертвуемые Ей три составляющие человеческого существа – физическое, витальное и ментальное тела (पृथिवी–अन्तरिक्ष–द्यौ *pṛthivī–antarikša–dyau*).

Если оценивать в целом предлагаемую А.С.Майдановым систему истолкования мифа о Пани через призму возможности наличия в нём четырёх разнородных прототипов, то нельзя не привести методологические замечания Ш.А.Гхоша о том, что некритичным и надуманным является метод выборочного и бесконтекстного изучения изолированных данных памятника и формирования на такой основе частичных заключений о референтах сообщаемых им образов и сюжетов – поскольку эти значения не подходят при интерпретации многих других мест текста с упоминаниями аналогичных терминов и изложением тех же мифологических событий; поэтому мы должны рассматривать все указания РВ о Пани в их взаимосвязи и совокупности и на основании интегрального анализа делать универсальный вывод с определением денотата, одинаково хорошо подходящего при

[1] [171]. С. 38.

разрешении всех связанных со Скупцами герменевтических ситуаций.[1] Если толкователи натуралистического, исторического и ритуалистического толка не смогли обнаружить этого общего знаменателя, то это отнюдь не означает, что его вообще нет, что наглядно демонстрируется психологической школой понимания древнейшей ведической религии и мифологии. Как отмечает Ш.А.Гхош, при проведении досконального изучения данных источника о Пани в ряде случаев историческая интерпретация их как реально существовавших людей является абсолютно неприемлемой и в то же время в них можно видеть врагов физического или психического света; в других нельзя использовать натуралистическую световую теорию герменевтики, но можно применять историческую или психологическую; в третьих они не могут рассматриваться как действительно существовавшие человеческие противники ариев и оппоненты материального света, но с несомненностью являются врагами Сияния Истины-Сознания; всё это с неизбежностью приводит толкователя к единственно возможному выводу о том, что настоящим денотатом различных упоминаний Пани являются сдерживающие процесс духовной трансформации или просветления человека силы Бессознательного.[1]

Разработанная А.С.Майдановым катаклизматическая теория герменевтики текста РВ – это одна из наиболее глубоких и комплексных концепций истолкования древнейших ведических гимнов. По широте охвата материала мифов и оригинальности предлагаемых интерпретаций она с полным правом может быть поставлена в один ряд с такими фундаментальными вариантами натуралистической парадигмы экзегетики как световая теория М.Мюллера, атмосферная теория Р.Рота–Т.Бенфея–А.Куна и арктическая теория Л.Б.Г.Тилака и даже в некоторых отношениях превосходит их. Но использование А.С.Майдановым в экзегезе методов узкого и выборочного контекстуального и некорректного лексико-синтаксического анализа не позволяет нам принять его выводы. Кроме того, при разрешении всех разбираемых учёным герменевтических ситуаций более

[1] [189]. P. 216.

адекватной и не искажающей данные памятника является психологическая теория интерпретации Ш.А.Гхоша, которую мы считаем подлинным ключом к пониманию истинностного смысла рассматриваемого источника.

Глава IV.
Историческая теория истолкования текста Ригведасамхиты А.С.Майданова.

Историческая парадигма герменевтики текста РВ возникла практически одновременно с началом изучения данных памятника вообще, но пик её главных достижений приходится на вторую половину XIX века. Настоящим основателем данного подхода следует назвать Р.Рота, который попытался обнаружить среди сообщений памятника исторические данные; работу в этом же направлении продолжили Дж.Мюир, А.Людвиг, В.Ф.Миллер, Г.Циммер, Д.Н.Овсянико-Куликовский, Г.Ольденберг, А.Хиллебрандт и З.А.Рагозина.[1] Однако особенности содержащейся в древнейших ведических гимнах информации привели к достаточно быстрому исчерпанию материала для построения исторических реконструкций и представители данного направления экзегетики РВ с начала XX века были вынуждены в основном повторять мнения своих предшественников, если только археологические, этнографические и филологические исследования не подбрасывали им новые данные для перепроверки и уточнения старых гипотез.[2] Последовательного и детального изложения древнейшей ведической истории так и не было создано; поэтому весь XX век в ригведологии преобладала тенденция ухода от буквально-исторических толкований к опосредованно-историческим интерпретациям.[3]

На этом фоне предлагаемые А.С.Майдановым исторические истолкования текста рассматриваемого источника выглядят как весьма талантливая и оригинальная попытка возвращения к буквальному историческому пониманию данных гимнов РВ и обнаружению в них дополнительного материала, повествующего в мифологизированной форме о реально происходивших событиях жизни индоарийских племён

[1] [158]; [X]; [102]; [114]; [137]; [139]; [145]; [147]; [178]; [155].

[2] [156]; [70]; [86]; [154]; [43]; [185].

[3] [29]; [111]; [17]; [112]; [66]; [15].

в период их совместного с древними иранцами пребывания в Средней Азии, отделения от них и ухода в Южную Азию. Мы уже проанализировали выше предлагаемые учёным истолкования одного из вариантов мифа о Пани, а также мифов о спасении Бхуджью и о Рибху как описания действий реально существовавших людей во время серии природных катаклизмов (см. главу III).

Особое внимание исследователь уделяет истолкованию гимна с описанием рождения Индры (IV.18), в котором в данном случае, как считает А.С.Майданов, следует видеть не бога грома и войны, а олицетворение отдельной группы арийских племён.[1] В период её пребывания в горном Таджикистане в результате землетрясения и перегораживания русла реки произошло образование гигантского озера, но затем в районе запруды упал метеорит – поэтому перед убийством Вритры Индра просит божество комет Вишну шагнуть пошире (अथाब्रवीद् वृत्रम् इन्द्रो हनिष्यन् सखे विष्णो वितरं वि क्रमस्व *athābravīd vṛtram indro hanišyan sakhe višṇo vitaraṁ vi kramasva*) (11) – и это привело к разрушению естественной плотины и спаду уровня воды – поэтому в одном стихов разбираемого гимна мать Индры говорит, что он убил Вритру великим оружием и пустил течь реки (ममैतान् पुत्रो महता वधेन वृत्रं जघन्वां असृजद् वि सिन्धून् *mamaitān putro mahatā vadhena vṛtraṁ jaghanvāṁ asṛjad vi sindhūn*) (7), а в другом описываются струящиеся и весело шумящие воды, разбивающие скалу-плотину (एता अर्षन्त्य् अललाभवन्तीर् । आपो अद्रिम् परिधिं रुजन्ति *etā aršanty alalābhavantīr / āpo adrim paridhiṁ rujanti*) (6).[2] Из-за сложившейся тяжёлой природно-климатической ситуации эта группа ариийских племён испытывала крайний недостаток продовольствия и поэтому считала, что её боги отвернулись от неё – вот почему Индра сообщает о себе, что из-за нужды варил потроха собаки (अवर्त्या शुन आन्त्राणि पेचे *avartyā çuna āntrāṇi pece*) и что не нашёл среди Светоносных ни одного испытывающего к нему жалость (न देवेषु विविदे मर्डितारम् *na devešu vivide marḍitāram*) (13).[3] Во время наводнения индоарии едва не погибли; об этом говорит стих

[1] [107]. С. 142 и 147.

[2] [107]. С. 59 и 144.

[3] [107]. С. 143.

с напоминанием Индре о том, что только благодаря его матери его не выкинула юная жена, не проглотила некая Кушава и сжалились воды (ममच् चन त्वा युवतिः परास ममच् चन त्वा कुषवा जगार । ममच् चिद् आपः शिशवे ममृड्युर् *mamac cana tvā yuvatiḥ parāsa mamac cana tvā kušavā jagāra / mamac cid āpaḥ çiçave mamṛḍyur*) (8) – во всех трёх упомянутых персонажах А.С.Майданов видит разлившиеся потоки горных рек.[1] При этом арии успешно воевали с автохтонным населением, хотя и несли ощутимые потери – об этом якобы говорит стих с признанием его автора в том, что он не виноват в ранении Индры неким Вьянсою в обе челюсти (ममच् चन ते व्यंसो निविविध्वां अप हनू जघान *mamac cana te vyaṁso nivividhvāṁ apa hanū jaghāna*) и с дальнейшим упоминанием о том, что несмотря на это раненый всё равно одержал верх и раздробил голову дасы смертельным оружием (अधा निविद्ध उत्तरो बभूवञ् छिरो दासस्य सम् पिणक् वधेन *adhā nividdha uttaro babhūvañ chiro dāsasya sam piṇak vadhena*) (9).[2] Основная масса индоиранских племён из горного Таджикистана двигалась по традиционному маршруту на запад в южную часть Туркменистана и оттуда на юг на Иранское нагорье – так, по словам толкователя, надо понимать сообщение о старом испытанном путе рождения всех Сил Света (अयम् पन्था अनुवित्तः पुराणो यतो देवा उदजायन्त विश्वे *ayam panthā anuvittaḥ purāṇo yato devā udajāyanta viçve*) (1).[3] Однако одна группа арийских племён на этот раз выбрала новое направление движения – через горные проходы Хиндукуша в долину Синдху и далее в Панджаб; именно так, по А.С.Майданову, следует интерпретировать заявление Индры о том, что он не хочет выходить через плохой проход и вместо этого пойдёт поперёк или через бок (नाहम् अतो निर् अया दुर्गहैतत् तिरश्चता पार्श्वान् निर् गमाणि *nāham ato nir ayā durgahaitat tiraçcatā pārçvān nir gamāṇi*) и будет совершать многие ещё не совершённые деяния, воевать с одними и договариваться с другими (बहूनि मे अकृता कर्त्वानि युधै त्वेन सं त्वेन पृछै *bahūni me akṛtā kartvāni yudhai tvena saṁ tvena pṛchai*) (2).[3] Как считает исследователь, о том же самом изменении маршрута миграции говорит стих памятника с

[1] [107]. С. 149 и 150.

[2] [107]. С. 144 и 151.

[3] [107]. С. 144-146.

упоминанием о том, что древние живые существа проследовали по новому следу (अनु प्रत्नास आयवः पदं नवीयो अक्रमुः *anu pratnāsa āyavaḥ padaṁ navīyo akramuḥ*) (IX.23.2); причём произошло это не позднее 1400 г. до н.э., поскольку этим временем датируются аналогичные погребениям в южном Таджикистане и приписываемые ариям РВ погребения в северо-западном Пакистане.[1]

Но А.С.Майданов находит в гимне о рождении Индры (IV.18) ещё и мифологическое изложение этнической истории индоарийских племён. По его мнению, сообщение одного из стихов о том, что мать носила Индру тысячу месяцев и многие осени (यं सहस्रम् मासो जभार शरदश् च पूर्वीः *yaṁ sahasram māso jabhāra çaradaç ca pūrvīḥ*) (4), надо трактовать в том смысле, что почитавцая Индру своим племенным богом группа ариев длительное время входила в состав материнского союза индоиранских племён.[2] Затем учёный приводит стихи гимна о том, что некто хотел убить лежащего или идущего Индру (छयुं कस् त्वाम् अजिघांसच् चरन्तम् *chayuṁ kas tvām ajighāṁsac carantam*) и сделал вдовой его мать (कस् ते मातरं विधवाम् अचक्रच् *kas te mātaraṁ vidhavām acakrac*), а Индра схватил за ногу своего отца, убил его (प्राक्षिणाः पितरम् पादगृह्य *prākšiṇāḥ pitaram pādagṛhya*) (12) и выпил экстракт в доме Творца или Тваштара (त्वष्टुर् गृहे अपिबत् सोमम् इन्द्रः *tvaṣṭur gṛhe apibat somam indraḥ*) (3) – согласно А.С.Майданову, здесь говорится о нежелании основной массы индоиранского племенного союза (पितरम् *pitaram*) во главе с поклонявшимся Тваштару племенем допустить обособление поклонников Индры от других ариев, произошедшем из-за этого вооружённом столкновении и победе первых над вторыми.[2] В другом сообщении говорится о том, что мать пустила Индру бегать как необлизанного телёнка и того, кто сам ищет себе путь (अरीळ्हं वत्सं चरथाय माता स्वयं गातुं तन्व इछमानम् *arīḷhaṁ vatsaṁ carathāya mātā svayaṁ gātuṁ tanva ichamānam*) (10) – как полагает толкователь, в этом случае речь идёт о согласии общеарийского объединения племён (माता *mātā*) на самостоятельные действия отделившейся группы ариев.[2] В словах гимна о том, что Индра смотрел вслед уходящей матери (परायतीम् मातरम्

[1][107]. С. 146 и 149.

[2][107]. С. 148.

अन्व् अचष्ट इन्द्रः *parāyatīm mātaram anv acaṣta indraḥ*) (3), А.С.Майданов видит буквальное описание картины расставания иранцев (मातरम् *mātaram*) и индоариев (इन्द्रः *indraḥ*) глазами последних.[1]

Разработанное А.С.Майдановым историческое истолкование гимна о рождении Индры несомненно является одним из самых значительных достижений данной герменевтической школы ригведологии за последние 100 лет её существования. Однако мы не можем принять его из-за наличия в нём несоответствий в логике изложения, противоречий интерпретации, необоснованного расщепления денотатов одних и тех же сигнификатов на несколько составляющих и опоры на некорректное использование метода контекстуального анализа.

Так, Индра выступает у исследователя в одном и том же гимне то как божество грома и войны, то как олицетворение обособляющейся групы арийских племён; при этом совершенно игнорируются многочисленные указания памятника на то, что в РВ данный религиозно-мифологический образ используется для обозначения Гностического Разума (इन्द्र महा मनसा *indra mahā manasā*) (см. выше). Вынашивание Его на протяжении 1000 месяцев (यं सहस्रम् मासो जभार *yaṁ sahasram māso jabhāra*) – это абсолютно прозрачный намёк на зарождение и присутствие в Нём 1000 сил мысли (वज्र सहस्रभृष्टिर् *vajra sahasrabhṛṣṭir* सहस्ररेता मनसो रेतः *sahasraretā manaso retaḥ*) (см. выше). Кроме того, в рассматриваемом гимне Он выпивает Блаженство (सोमेआनन्दं *someānandaṁ*) (см. выше), оцениваемое в сотню (अपिबत् सोमम् इन्द्रः शतधन्यं *apibat somam indraḥ çatadhanyaṁ*) (3) – т.е. в сотню присущих Ему энергий воли (शतक्रतु *çatakratu*).

А.С.Майданов утверждает, что сообщение о ранении Индры неким Вьянсою (ते व्यंसो निविविध्वां अप हनू जघान *te vyaṁso nivividhvāṁ apa hanū jaghāna*) и последующем раздроблении головы этого Дасы смертельным оружием (अधा निविद्ध उत्तरो बभूवञ् छिरो दासस्य सम् पिणक् वधेन *adhā nividdha uttaro babhūvañ chiro dāsasya sam piṇak vadhena*) (см. выше) является описанием кровопролитных, но успешных для индоариев столкновений с туземными племенами. Однако Бесплечим

[1] [107]. С. 148.

(Вьянсой) в изучаемом источнике именуется именно Вритра[1] и как раз его Индра убивает великим смертельным оружием своей силы (अहन् वृत्रं व्यंसम् इन्द्रो वज्रेण महता वधेन *ahan vṛtraṁ vyaṁsam indro vajreṇa mahatā vadhena*) (I.32.5) посредством разрубания головы (वृत्रस्य यद् बद्बधानस्य रोदसी शवसाभिनच्छिरः *vṛtrasya yad badbadhānasya rodasī çavasābhinacchiraḥ*) (I.52.10) или проламывания её сточастной мощью (वि चिद् वृत्रसय दोधतो वज्रेण शतपर्वणा । शिरो बिभेद *vi cid vṛtrasya dodhato vajreṇa çataparvaṇā / çiro bibheda*) (VII.6.6); наконец, Вритра в РВ постоянно называется Дасой (см., напр., I.32.11). Мы также уже рассмотрели вопрос о том, что он символизирует не отколовшийся от огромной скалы и перегородивший горную реку обломок, а сопротивление Бессознательного и поэтому характеризуется как непробуждённое (непросветлённое) и беспробудно спящее пресмыкающееся (अबुध्यम् अबुध्यमानं सुषुपाणम् अहिं *abudhyam abudhyamānaṁ sušupāṇaṁ ahiṁ*) (см. выше главу III).

Точно так же мать Индры рассматривается учёным то как персонификация ещё не расколовшейся индоиранской этнической общности, то как некая “богиня как таковая” без определения её денотата.[2] При этом неразделённое ещё арийское племенное объединение символизируют, по А.С.Майданову, то мать (मातर् *mātar*), то отец (पितर् *pitar*) Индры – и это в одном и том же гимне. Кроме того, в упоминании о выпускании матерью Индры как необлизанного и ищущего себе путь телёнка (अरीळ्हं वत्सं चरथाय माता स्वयं गातुं तन्व इछमानम् *arīḷhaṁ vatsaṁ carathāya mātā svayaṁ gātuṁ tanva ichamānam*) (см. выше) толкователь видит выражение согласия соплеменников индоариев на их обособление и уход – но почему же тогда в сообщениях о неком стремящемся убить Индру (छ्युं कस् त्वाम् अजिघांसच् चरन्तम् *chayuṁ kas tvām ajighāṁsac carantam*) и делающем его мать вдовой (कस् ते मातरं विधवाम् अचकच् *kas te mātaraṁ vidhavām acakrac*) и об убийстве Индрою своего отца (प्राक्षिणाः पितरम् *prākšiṇāḥ pitaram*) герменевт находит свидетельства не просто несогласия с разделением иранцев и индоариев, но и межплеменных столкновений и

[1] Об этом говорит ещё А.Кун ([92a]. S. 59. Anm.).

[2] [107]. С. 148.

уничтожения одного из племён? Если отец (पितर् *pitar*) Индры – это большая ираноязычная часть общеарийского союза племён и если, как буквально говорится в источнике, она была уничтожена (प्राक्षिणाः पितरम् *prākšiṇāḥ pitaram*) индоариями, то кто же тогда заселил Иранское нагорье? Если именно индоарии самостоятельно приняли решение пойти по другому маршруту (नाहम् अतो निर् अया दुर्गहैतत् तिरश्चता पार्श्वान् निर् गमाणि *nāham ato nir ayā durgahaitat tiraçcatā pārçvān nir gamāṇi*), то почему же тогда они смотрят вслед уходящему от них материнскому союзу (परायतीम् मातरम् अन्व् अचष्ट इन्द्रः *parāyatīm mātaram anv acašṭa indraḥ*) и при этом совершенно недвусмысленно выражают своё желание последовать за ним (न नानु गान्य् अनु नू गमानि *na nānu gāny anu nū gamāni*) (IV.18.3)?

Мы не можем согласиться с А.С.Майдановым в том, что питьё Индрою экстракта в жилище Творящего (त्वष्टुर् गृहे अपिबत् सोमम् इन्द्रः *tvašṭur gṛhe apibat somam indraḥ*) означает победу индоариев над поклонявшимся Тваштару племенем из общеарийского племенного союза, потому что данный эпизод должен рассматриваться в контексте всех упоминаний памятника о противостоянии этих двух персонажей и хорошо вписывается в общую систему психологической интерпретации текста РВ. Известно, что Гносис подчинил Создателя Форм и выпил из его чаш или тел похищенный Экстаз (त्वष्टारम् इन्द्रो जनुषा अभिभूय आमुष्या सोमम् अपिबच् चमूषु *tvašṭāram indro janušā abhibhūya āmušyā somam apibac camūšu*) (III.48.4); что по побуждению Гносиса разум человека (Трита Аптья) убил трёхголового и семилучистого или обитающего в трёх или семи оболочках человеческого существа сына Творящего (Бессознательное) и выпустил его коров или лучи (इन्द्रेषित आप्त्यो अभ्ययुध्यत् त्रिशीर्षाणं सप्तरश्मिं जघन्वान् त्वाष्ट्रस्य चिन्निः ससृजे त्रितो गाः *indrešita āptyo abhyayudhyat triçīršāṇaṁ saptaraçmiṁ jaghanvān tvāšṭrasya cinniḥ sasṛje trito gāḥ*) (см. выше) или же сам Сверхразум оторвал три головы (в ментальном, витальном и физическом слоях сознания) у обладающего всеми образами сына Творца (Вишварупы) и забрал его коров или Свет (त्वाष्ट्रस्य विश्वरूपस्य गोनाम् आचक्रणस् त्रीणि शीर्षा परा वर्क् *tvāšṭrasya viçvarūpasya gonām ācakraṇas trīṇi çīršā parā vark*) (X.8.9).

Уничтожаемый впоследствии Гносисом отец (प्राक्षिणाः पितरम् *prākšiṇāḥ pitaram*) и его дурно рождающая мать (Кушава) – это

искажённые Тьмою и поэтому неблагоприятные условия Его эмбрионального развития (शिशवे *çiçave* или अरील्हं वत्सं *arīḷhaṁ vatsaṁ*) в личностном сознании, когда Он вынужден поначалу из-за крайней нужды питаться лишь слабыми всполохами интуитивных прозрений или внутренностями собаки (अवर्त्या शुन आन्त्राणि पेचे *avartyā çuna āntrāṇi pece*)[1] и не получает поддержки других Сил Света (न देवेषु विविदे मर्डितारम् *na devešu vivide marḍitāram*) или оставлен породившей Его Божественной Матерью (परायतीम् मातरम् अन्व् अचष्ट इन्द्रः न नानु गान्य् अनु नू गमानि *parāyatīm mātaram anv acašṭa indraḥ na nānu gāny anu nū gamāni*). Возможность такой интерпретации подтверждается описанием 100 даруемых Гносисом сил воли (शतक्रतु *çatakratu*) как 100 собак (छतं शुनः *chataṁ çunaḥ*) (VIII.55.3).

Мы не можем принять предлагаемого А.С.Майдановым отождествления упоминаемых в одном стихе Кушавы, юной жены (युवतिः *yuvatiḥ*) и вод (आपः *āpaḥ*). Дурно Рождающая (Кушава) – это ложная мать Гносиса (इन्द्र *indra*) или Бессознательное, стремящееся убить или поглотить порождённое в нём дитя (ममच् चन त्वा कुषवा जगार *mamac cana tvā kušavā jagāra*). Юной женой (युवतिः *yuvatiḥ*) в РВ называется подлинная Божественная Мать, описываемая как прекрасная юная девушка с четырьмя косами или прядями волос (चतुष्कपर्दा युवतिः सुपेशा *catuškapardā yuvatiḥ supeçā*) (X.114.3), которые символизируют, по нашему мнению, характеризующие Её качества Истинного Сознательного Блаженства Бытия (ऋत सत् चित् आनन्द *ṛta–sat–cit–ānanda*). Под водами же (आपः *āpaḥ*) подразумеваются приходящие на помощь Гностическому Уму волны душевного Света (ज्योतिषापस् *jyotišāpas*) (IV.38.10).[2]

С точки зрения психологической теории герменевтики древнейших ведических гимнов Гносис (इन्द्र *indra*) не подчиняется

[1]См. о символическом значении собак в РВ: [171]. С. 108-110, 114-115 и 122. Интересно в этой связи приводимое и оспариваемое М.Мюллером мнение А.Куна о том, что термин शुन *çuna* является вторичным образованием от обозначающего собаку слова श्वन् *çvan*; в таком случае собаками в РВ могут именоваться как Гносис (शुनंइन्द्रम् *çunaṁ indram*) (III.31.22), так и Его Восход (शुनं उषासम् *çunaṁ ušāsam*) (IV.3.11) ([126]. P. 478-480.). Именно так трактуют данные выражения В.Маннгардт и А.А.Потебня ([153в]. С. 278.).
[2]См. подробнее о них: [171]. С. 46-48.

общепринятым законам рождения и не идёт по старым и привычным для всех других Сил Света путям (अयम् पन्था अनुवित्तः पुराणो यतो देवा उदजायन्त विश्वे *ayam panthā anuvittaḥ purāṇo yato devā udajāyanta viçve*), потому что всегда находит Себе собственную дорогу (स्वयं गातुं तन्व इछमानम् *svayaṁ gātuṁ tanva ichamānam*) – для Него стереотипный способ движения или рождения или развития является неприемлемым плохим проходом и поэтому Он решает двигаться поперёк или через бок (नाहम् अतो निर् अया दुर्गहैतत् तिरश्चता पार्श्वान् निर् गमाणि *nāham ato nir ayā durgahaitat tiraçcatā pārçvān nir gamāṇi*). Но не только неприятие устоявшихся форм поведения заставляет Его поступать таким образом – Он знает об иллюзорности преград Тьмы: так, когда составляющие Гностический Ум Мысле-Силы (जनयन्त इन्द्रियं मरुतः सुमतिं *janayanta indriyaṁ marutaḥ sumatiṁ*) (I.85.2; I.166.6) входят в горы или кажущиеся непреодолимыми нагромождения Бессознательного, то даже те из-за трансформации сознания превращаются во впадины или боковые проходы (गिरयश्चिन् नि जिहते पर्शानासो मन्यमानाः *girayaçcin ni jihate parçānāso manyamānāḥ*) (VIII.7.34). Именно Гносис наделён способностью действовать нестандартно и креативно или создавать ещё в принципе не созданное другими (बहूनि मे अकृता कर्त्वानि *bahūni me akṛtā kartvāni*), Он буквально не имеет подобных Себе (नही न्व् अस्य प्रतिमानम् *nahī nv asya pratimānam*) (IV.18.4) и поэтому проникает в твердыни и укрепления Бессознательного – которые на самом деле являются всего лишь скрытыми боковыми ходами или впадинами – и приносит авторам гимнов скрываемый в них Свет Бога (यद् वीळाव् इन्द्र यत् स्थिरे यत् पर्शाने पराभृतम् । वसु स्पार्हं तदा भर *yad vīḷāv indra yat sthire yat parçāne parābhṛtam / vasu spārhaṁ tadā bhara*) (VIII.45.41). Именно входящий сквозь боковые проходы Гносис (Тириндира Паршу) описывается в одном из гимнов как дарящий поэту 100 и 1000 Своих энергий (शतम् अहं तिरिन्दिरे सहस्रं पर्शावा ददे *çatam ahaṁ tirindire sahasraṁ parçāvā dade*) (VIII.6.46).

А.С.Майданов утверждает, что стих с упоминанием о том, что древние живые существа прошли по новому следу (अनु प्रत्नास आयवः पदं नवीयो अक्रमुः *anu pratnāsa āyavaḥ padaṁ navīyo akramuḥ*), является ещё одним прямым указанием на уход индоариев из южного Таджикистана по другому маршруту; однако во второй половине того же стиха говорится, что они породили светоносного Сияющего (रुचे

जनन्त सूर्यम् *ruce jananta sūryam*) (IX.23.2), что свидетельствует о мистической подоплёке всего сюжета.

В окончании гимна о рождении Индры от его имени сообщается, что он видел, как не уважали жену (अपश्यं जायाम् अमहीयमानाम् *apaçyaṁ jāyām amahīyamānām*), и в этот момент орёл принёс ему сладость (अधा मे श्येनो मध्व् आ जभार *adhā me çyeno madhv ā jabhāra*) (IV.18.13). Данное сообщение относится к мифологическому сюжету о принесении Сомы на землю птицею (I.93.6; III.43.7; IV.26.4-7; IV.27.1-4; VI.20.6; VIII.82.9; IX.48.3-4; IX.68.6; IX.77.2; IX.86.24; X.11.4; X.144.4-5) и, по мнению А.С.Майданова, описывает реальное историческое событие – обнаружение особого растения и учреждение культа производимого из него опьяняющего напитка.[1] Как полагает учёный, правильным является предложенная известным американским микологом Р.Г.Уотсоном идентификация Сомы как мухомора и экстрагируемой из него алкалоидосодержащей жидкости, потому что в источнике он описывается как красное вместилище сока (अरुणं मानम् अन्धसः *aruṇaṁ mānam andhasaḥ*) (X.144.5); впрочем, далее исследователь допускает и отождествление Сомы с хвойным кустарником эфедрой и даже другими растениями.[2]

[1][107]. С. 157-158. Согласно реконструкции А.Куна (с которым полностью соглашаются Ф.Юсти ([202]. S. 48-49, 52 und 63.), В.Ф.Миллер ([116]. С. 293-294.) и М.Блумфильд ([108]. P. 112.) и отчасти Д.Н.Овсянико-Куликовский ([133]. С. 37 и 51-52; [134]. С. 21-22 и 25; [141]. С. 226-229, 231-232 и 237-238.)), данный миф представляет собой описание низведения грозою (Индра) дождевой влаги (Сома) с неба из гороподобной тучи на землю через летящую вниз молнию (Агни) ([92a]. S. 28-29, 36, 131, 137, 146, 162-163 und 192-193.). По Ф.Б.Я.Кёйперу, этот мифологический сюжет описывает похищение Сомы из примордиального нижнего хаотического мира Асуров перед уничтожением его Индрою ([82a]. P. 99.).

[2][107]. С. 157 и 159. В натуралистической школе герменевтики текста РВ в описываемом ею Соме видят растение Sarcostemma из семейства Asclepia ([85]. P. 314; [162]. S. 684; [130]. P. 236; [178]. S. 4 und 6-9.), разновидность винограда ([130]. P. 232 and 241; [178]. S. 8, 10 und 12.), афганский виноград или кустарник Periploca aphylla ([130]. P. 231;[178]. S. 7 und 11.), хмель ([130]. P. 234-235; [178]. S. 9 und 11-12.), пиво ([178]. S. 10.), мухомор (Amanita muscaria) ([61]. С. 342 и 345-347; [109]. С. 147-152.), коноплю ([61]. С. 342.), дикую руту или Peganum garmala ([109]. С. 147 и 155.) и Mandragora turcomanica ([61]. С. 343.), эфедру ([61]. С. 343-344, 347 и 350-352) и гриб Strofaria cubensis ([109]. С. 152-153, 157 и 159.). А.Кун видит в упоминаемом в РВ Соме растение Asclepias acida или Sarcostemma viminale ([92a]. S.

По А.С.Майданову, при проведении когнитивного анализа вышеупомянутого мифа реалистическим можно считать упоминание о похищении Сомы для Ману (भरन् मनवे *bharan manave*) (IV.26.4) или для арийских потомков первого человека.[1] Столь же достоверными для толкователя выглядят сообщения о принесении Сомы издалека (परावतः *parāvataḥ*) (IV.26.6) и с высокой вершины (बृहतो अधि ष्णोः *bṛhato adhi šnoḥ*) (IV.27.4), потому что мухоморы и эфедра якобы произрастали в период составления РВ высоко в горах далеко к югу от Таджикистана – места тогдашнего обитания арийских племён.[2] Совершающий такое далёкое и опасное путешествие естественно должен был испытывать беспокойство – вот почему птица описывается как находящаяся вне себя от страха за то, сможет ли она унести Сому (भरद् यदि विर् अतो वेविजानः *bharad yadi vir ato vevijānaḥ*) (IV.26.5).[3] Основанием для волнения в первую очередь могли быть опасения нападения на путешественников местных племён, которые, как утверждает исследователь, отражаются в мифе через образ пускающего в птицу стрелу лучника Кришану (अव यच् छ्येनो अस्वनीद् अध द्योर् वि । सृजद् यद् अस्मा अव ह क्षिपज् ज्यां कृशानुर् अस्ता *ava yac chyeno asvanīd adha dyor vi / sṛjad yad asmā ava ha kšipaj jyāṁ kṛçānur astā*) (IV.27.3) – вот почему Индра и Вишну описываются как отводящие нацеленную на смертного стрелу стрелка Кришану (या मर्त्याय प्रतिधीयमानमित् कृशानोर् अस्तुर् असनामुरुष्यथः *yā martyāya pratidhīyamānamit kṛçānor astur asanāmurušyathaḥ*) (I.155.2).[3]

5, 118-119 und 160.) и в то же время облачную влагу ([92a]. S. 56, 100, 151, 156 und 162-163.). Т.Бенфей перечисляет следующие денотаты образа Сомы в РВ – выжимаемый из Sarcostemma viminale и используемый в ритуалах опьяняющий сок ([XI]. Anm. 5.), дождь ([XI]. Anm. 333 und 554.) и луна ([XII]. Anm. 868.). По В.Ф.Миллеру, Сома в РВ обозначает не только растение и производимый из него сок, но также управляющий жизнью растений месяц ([115]. С. 285-290; схожую позицию занимает и А.Хиллебрандт ([178]. S. 13, 269-277, 301-330, 336-345, 351-365 und 369-380.)). Д.Н.Овсянико-Куликовский вообще считает, что Сома является не только божеством опьяняющего напитка, но также богом экстаза, опьянения, поэзии и мудрости и кроме того деификацией дождя, солнца и луны ([133]. С. 2-3, 5-10, 16-20, 23-27, 43, 46, 50-57 и 63; [136]. С. 8-9, 17-18 и 22; [141]. С. 217-221, 224-228 и 231-238.).

[1] [107]. С. 159.

[2] [107]. С. 157-159.

[3] [107]. С. 158 и 159. А.Кун производит имя कृशानु *kṛçānu* от глагольного корня कश् *-kaç-* или

Как отмечает А.С.Майданов, животное не смогло бы самостоятельно отыскать в горах требуемое для изготовления священного напитка растение или гриб и потом принести его людям; поэтому в РВ содержится упоминание о том, что на самом деле Сому первыми захватили Ушиджи или одна семья индоарийских певцов (त्वाम् उशिजः प्रथमा अगृभ्णत *tvām uçijaḥ prathamā agrbhṇata*) (IX.86.30).[1] Согласно реконструкции учёного, сразу по обнаружении прямо в горах они произвели выжимание и возлияние Сомы в честь своего главного божества – так надо понимать стихи памятника о том, что Индра выпил в доме Тваштара стоящий сотни экстракт (त्वष्टुर् गृहे अपिबत् सोमम् इन्द्रः शतधन्यं *tvaṣṭur grhe apibat somam indraḥ çatadhanyaṁ*) (IV.18.3) или о том, что в день своего рождения Индра пил молозиво находящегося на горе стебля (यज्जायथास् तद् अहरस्य अंशोः पीप्यूषम् अपिबो गिरिष्ठाम् *yajjāyathās tad aharasya aṁçoḥ pīpyūšam apibo girišṭhām*), налитое ему его юной матерью в доме великого отца в начале (तं ते माता परि योषा जनित्री महः पितुर् दम आसिञ्चद् अग्रे *taṁ te mātā pari yošā janitrī mahaḥ pitur dama āsiñcad agre*) (III.48.2) или даже о том, что Индра нашёл замурованным внутри бесконечной скалы подобно зародышу птицы в яйце тайно спрятанный клад Света (अविन्दद् दिवो निहितं गुहा निधिं वेर् न गर्भं परिवीतम् अश्मन्यनन्ते अन्तर् अश्मनि *avindad divo nihitaṁ guhā nidhiṁ ver na garbhaṁ parivītam açmanyanante antar açmani*) (I.130.3).[2] А.С.Майданов полагает, что нашедшие Сому Ушиджи взяли с собой в горы несколько прирученных соколов, которым затем вложили в лапки найденные растения, и птицы доставили их остальным членам племени; доказательством такого предположения служит, по словам толкователя, упоминание о принесении Сомы посланным соколом (षितः श्येनो *šitaḥ çyeno*) (X.11.4).[3] Впрочем, в дальнейшем исследователь не исключает возможности того, что вся история с приносящией экстракт птицей является вымышленным приписыванием действий людей животным с целью

कृश् – *krç* – "истощать(ся)/ худеть/ делать худым / изнурять / слабеть / ослаблять / уменьшать(ся) / убывать", переводит как "abmagernde / ausdörrende" и видит в нём охраняющий дождевую влагу огонь (молнии ?) ([92a]. S. 173.).

[1][107]. С. 159.

[2][107]. С. 160.

[3][107]. С. 158 и 160.

придания им сверхъестественного характера.[1]

Мы не можем принять разработанную А.С.Майдановым историческую интерпретацию мифа о принесении Сомы, поскольку она производится с применением метода некорректного контекстуального анализа, характеризуется наличием противоречий в логике изложения и допускает возможность обусловленных лишь необходимостью проведения герменевтической позиции автора разнородных истолкований одних и тех же мифем и мифологических сюжетов.

Так, при объяснении сообщений памятника о противостоянии Индры и Тваштара исследователь исходит из гипотезы о том, что речь здесь идёт об этническом столкновении внутри общеарийского племенного союза между поклонниками нового божества войны (индраистами) и древнего бога – Творца, которые представляли соответственно партии сторонников ведения завоевательных походов и продолжения мирного существования.[2] Согласно реконструкции учёного, в результате этого вооружённого конфликта адепты Тваштара были практически уничтожены (प्राक्षिणाः पितरम् *prākšiṇāḥ pitaram*) и после этого поклонявшиеся Индре индоарии отделились от иранцев и двинулись из Средней Азии для реализации своих захватнических планов через проходы Хиндукуша в Южную Азию (см. выше). Возглявлявшие отделившихся ариев жрецы из рода Ангирасов во главе с семьёй Ушиджей первыми далеко (परावतः *parāvataḥ*) проникли на населённые враждебными народами высокогорья (बृहतो अधि ष्णोः *bṛhato adhi šṇoḥ*) и там обнаружили необходимое им растение или гриб для приготовления опьяняющего напитка. Но место обнаружения Сомы называется домом Тваштара (त्वष्टुर् गृहे *tvašṭur gṛhe*) и, если следовать логике толкователя, должно обозначать расположенный в горах культовый центр сторонников данного божества из среды иранцев. Однако как последние могли оказаться глубоко внутри заселённой неарийским населением области далеко к югу от традиционного маршрута их движения через Туркменистан на Иранское нагорье? Мы

[1] [107]. С. 161.
[2] [107]. С. 167.

не можем согласиться с производимым А.С.Майдановым при разрешении данной герменевтической ситуации необоснованным расчленением образа Тваштара и его жилища – якобы в данном случае он должен пониматься уже не как олицетворение поклонников Создателя и района их обитания (напомним, что и эта интерпретация не подтверждается данными памятника), а как фантастический субъект, мыслимый пребывающим в отождествляемом с вершинами гор мифическом небе.[1]

Кришану не может символизировать враждебные индоариям и нападающие на них автохтонные племена лучников – такая интерпретация противоречит сообщениям памятника, авторы которого призывают Натягивающего Лук вместе со стрелками для оказания им помощи (ऊतये कृशानुम् अस्तॄन् *ūtaye krçānum astr̄n*) (X.64.8) и в другом случае сообщают о силах, даруемых Энергией-Сознанием Истины (Ашвинами) выпускающему стрелу Сгибателю Лука (याभिः कृशानुम् असने दुवस्यथो जवे *yābhiḥ krçānum asane duvasyatho jave*) (I.112.21). Как мы уже указывали выше, в РВ обладателем мощного лука именуется Гносис (इन्द्रो उग्र धन्वा *indro ugra dhanvā*) (X.103.3), Он же как Гневный Разум Бога называется прекрасным лучником (सुधन्वा रुद्रं *sudhanvā rudraṁ*) (V.42.11) и владельцем крепкого лука (रुद्राय स्थिरधन्वने *rudrāya sthiradhanvane*) (VII.46.1), а составляющие Его и порождаемые Им силы мысли также описываются как хозяева прочных луков (स्थिरा धन्वान्य *sthirā dhanvānya*) (VIII.20.12; см. также V.53.4) и совершенные стрелки из луков (रुद्रास इन्द्रवन्तः मनीषिणः सुधन्वान मरुतो *rudrāsa indravantaḥ manīšiṇaḥ sudhanvān maruto*) (V.57.1-2). Божественная Воля (Агни) уподобляется выпущенной лучником молнии (अस्तुर् न दिद्युत् *astur na didyut*) (I.66.7; см. также I.148.4). Прогоняющая Тьму Незнания Заря Духовного Солнца (Ушас) сравнивается с оттесняющим врагов стрелком (अपेजते अस्तेव शत्रून् बाधते तमो *apejate asteva çatrūn bādhate tamo*) (VI.64.3). Господин Молитвы (Брахманаспати) описывается как стреляющий стрелами в людей из быстрого лука с тетивой из Сознания Истины (ऋतज्येन क्षिप्रेण ब्रह्मणस् पतिर् यत्र वष्टि प्र तद् अश्नोति धन्वना । तस्य साध्वीर् इषवो याभिर् अस्यति *ṛtajyena kšipreṇa brahmaṇas patir yatra vašṭi pra tad*

[1][107]. С. 160.

açnoti dhanvanā / tasya sādhvīr išavo yābhir asyati) (II.24.8). В этой связи заслуживает внимания предложенная автором натуралистическо-психологической парадигмы экзегетики текста РВ Д.Н.Овсянико-Куликовским гипотеза о том, что денотатом образа Кришану служит представление о выпускаемой подобно стреле речи или молитве (इषुर् न धन्वन् प्रति धीयते मतिर् *išur na dhanvan prati dhīyate matir*) (IX.69.1; см. также X.42.1), с помощью которой авторы гимна пытаются захватить (сбить) Сому.[1] По нашему мнению, напротив, Натягивающий Лук символизирует одну из Сил Света, защищающую от непосвящённых Блаженство Бытия (सोमेआनन्दं *someānandaṁ*) (см. выше).

Нельзя принять и предлагаемое А.С.Майдановым историческое истолкование образа Стремящихся (Ушиджей) как человеческих первооткрывателей Сомы из арийского жреческого рода Ангирасов. РВ совершенно чётко указывает на их сверхчеловеческую природу в сообщении о том, что приказам Божественной Воли (Агни) следуют оба рода существ (अस्य शासुर् उभयासः सचन्ते *asya çāsur ubhayāsaḥ sacante*) – как смертные (ये च मर्ताः *ye ca martāḥ*), так и призывающие Её Ушиджи (हविष्मन्त उशिजो *havišmanta uçijo*) (I.60.2). В источнике они описываются как пробуждающие духовное видение ментальные импульсы (धियो हिन्वाना उशिजो मनीषिणः *dhiyo hinvānā uçijo manīšiṇaḥ*) (II.21.5) и как наделённые поэтической силой воли (उशिजं कविक्रतुम् *uçijaṁ kavikratum*) (III.2.4) Знатоки Истины (उशिज ऋतज्ञाः *uçija ṛtajñāḥ*) (X.104.4). Ещё в одном месте указывается, что бессмертные Ушиджи очистили для Божественной Воли (Агни) три полена (तिस्रो समिधः अग्नेर् अपुनन्न् उशिजो अमृत्यवः *tisro samidhaḥ agner apunann uçijo amṛtyavaḥ*) (III.2.9), которые с психологической точки зрения должны обозначать либо три оболочки – телесную, жизненную и интеллектуальную (पृथिवी–अन्तरिक्ष–द्यौ *pṛthivī–antarikša–dyau*) – человеческого существа, либо выражающие Сознательное Блаженство Бытия (सत् चित् आनन्द *sat–cit–ānanda*) три стихотворные размера (गायत्रस्य समिधस् *gāyatrasya samidhas*) (I.164.25). Сама Божественная Воля называется исполненным экстатического вдохновения и совершенного разума Ушиджем среди Сил Света (अग्ने उशिग् देवानाम् असि सुक्रतुर् विपाम् *agne uçig devānām asi sukratur vipām*)

[1] [133]. С. 62-63.

(III.3.7; см. также III.3.8; III.27.10). Авторы памятника просят Её сделать их Ушиджами (अग्ने कृधी नो उशिजो *agne kṛdhī no uçijo*) (III.15.3), а в другом стихе производящий ритуал символического выжимания Сомы и распевающий гимны поэт призывает Её как Господина Молитвы (II.1.3) превратить его в потомка Ушиджа или в Своего сына и в Какшиванта (समानं स्वरणं कृणुहि ब्रह्मणस् पते । कक्षीवन्तं य औशिजः *somānaṁ svaraṇaṁ kṛṇuhi brahmaṇas pate / kakṣīvantaṁ ya auçijaḥ*) (I.18.1). Скрывающийся (Какшивант) – это другая форма Божественной Воли (Агни) или Гносис (Индра) (II.1.3; IV.26.1), которая пребывает в тайном месте потомка Ушиджа (औशिजस्य गोहे *auçijasya gohe*) (IV.21.6 и 7) или в глубине человеческого существа. Вопрос о значении образа Ангирасов в РВ мы уже рассмотрели выше.

На наш взгляд, наиболее глубокий анализ символического смысла мифа о принесении Сомы птицею производится Д.Н.Овсянико-Куликовским, который в соответствии с разработанной им натуралистическо-психологической парадигмой рассматривает Сому как обожествлённый опьяняющий напиток, но прежде всего как деифицированное психическое явление экстаза, вызываемого как посредством употребления определённым образом приготовленного сока какого-то растения, так и в первую очередь и главным образом воздействием ритмической речи или пения религиозных гимнов.[1] От подобной герменевтической позиции остаётся сделать только один шаг к предлагаемому Ш.А.Гхошем пониманию образа Сомы как мистической фигуры, используемой в мистериальном учении древнейших ведических поэтов: они берут терминологию описания изготовления некоего священного напитка за профанную материальную основу и символ изложения процесса сакрального духовного жертвоприношения человека Божественному.

Например, А.С.Майданов видит в упоминании красноватого вместилища сока (अरुणं मानम् अन्धसः *aruṇaṁ mānam andhasaḥ*) (см. выше) описание мухомора. Однако первые два слова в этом сообщении явно символичны. Алыми или красными чаще всего в рассматриваемом источнике именуются Просветление (अरुणीर् उषा

[1][133]. С. 2-15; [134]. С. 4-5, 7-10 и 26-28; [141]. С. 218-221.

aruṇīr ušā или अरुणप्सुं उषसं *aruṇapsuṁ ušasaṁ* или अरुणप्सुरुषा *aruṇapsurušā*) (IV.14.3; V.80.1; VIII.73.16) и Его лучи (коровы) (गवाम् अरुणानाम् *gavām aruṇānām* или गोभिर् अरुणेभिर् *gobhir aruṇebhir* или अरुणासो गावः *aruṇāso gāvaḥ*) (I.124.11; V.80.3; VI.64.3). Истинная Речь (Варуна) вместе с другими Адитьями характеризуется как поторапливающая алое сияние или единого сына трёх матерей (ते हिन्विरे अरुणं जेन्यं वस्वेकं पुत्रं तिसृणाम् *te hinvire aruṇaṁ jenyaṁ vasvekaṁ putraṁ tisṛṇām*) (VIII.101.6), а Её возлюбленные по Её обету взращивают три Духовные Зари (तस्य वेनीरनु व्रतम् उषस् तिस्रो अवर्धयन् *tasya venīranu vratam ušas tisro avardhayan*) (VIII.41.3) – в этих сообщениях мы видим описание разгорающегося Света (अरुणं वस्व् *aruṇaṁ vasv*) Сознательного Блаженства Бытия (सत् चित् आनन्द *sat–cit–ānanda*).[1] Что касается упоминаемого в разбираемой фразе вместилища (मानम् *mānam*), то оно символизирует содержащий 1000 идее-сил и являющийся местопребыванием Истинного Слова Гносис (बृहन्तं मानं वरुण सहस्रद्वारं गृहं ते *bṛhantaṁ mānaṁ varuṇa sahasradvāraṁ gṛhaṁ te*) (VII.88.5).[2]

А.С.Майданов грубо искажает содержание текста памятника, когда утверждает, что обнаружение Индрою внутри бесконечной скалы скрытого подобно зародышу птицы в скорлупе клада неба или Сияния (अविन्दद् दिवो निहितं गुहा निधिं वेर् न गर्भं परिवीतम् अश्मन्यनन्ते अन्तर् अश्मनि *avindad divo nihitaṁ guhā nidhiṁ ver na garbhaṁ parivītam açmanyanante antar açmani*) (см. выше) означает обнаружение растущего на горе растения для приготовления Сомы. Оно не может описываться как сияющее сокровище (दिवो निहितं गुहा निधिं *divo nihitaṁ guhā nidhiṁ*) и расти внутри бесконечной горы (अश्मन्यनन्ते अन्तर् अश्मनि *açmanyanante antar açmani*). Несомненно, что в данном случае перед нами символическое описание обнаружения певцами гимнов сверкающей области духовного видения или Сверхсознательного (शुचीद् अयन् दीधितिम् उक्थशासः *çucīd ayan dīdhitim ukthaçāsaḥ*), для проникновения в которое они должны вскрыть землю или бессознательные оболочки своих существ и выпустить из них алые лучи (क्षामा भिन्दन्तो अरुणीर् अप व्रन् *kšāmā bhindanto aruṇīr apa vran*) (IV.2.16) полыхающего Горнего Света (द्यां

[1] См. подробнее: [171]. С. 21-22, 26 и 69.

[2] См. подробнее: [171]. С. 50.

अरुणाम् *dyām aruṇām*) (V.63.6).

Д.Н.Овсянико-Куликовский указывает на следующие факты: в РВ разные олицетворения и элементы Речи (वाच् *vāc*) характеризуются с употреблением орнитологических терминов (I.22.10-11; X.68.1; X.114.5) и Сома характеризуется как птица (IX.3.1; IX.57.3; IX.61.21; IX.62.4 и 15; IX.65.19; IX.67.14-15; IX.71.6; IX.82.1; IX.85.11; IX.86.35; IX.96.18-19); Речь именуется несущей Сому (अहं सोमम् बिभर्मि *aham somam bibharmi*) (X.125.2), а уносящая его птица называется наделённой быстротой мысли (मनोजवा *manojavā*) (IV.26.5); на основании анализа всей совокупности вышеприведённых данных учёный приходит к выводу о том, что миф о принесении Сомы птицею имеет своим денотатом экстатическое воздействие ритмического слова на человеческое сознание.[1]

Дополнительное подтверждение правильности психологического истолкования данного мифологического сюжета содержится в упоминании о том, что Блаженство (सोमे आनन्दं *someānandaṁ*) охранялось сотней металлических укреплений (शतम् मा पुरु आयसीर् अरक्षन् *çatam mā pura āyasīr arakšann*) (IV.27.1), которые соотносятся с состоящей из 100 сил воли (शतक्रतु *çatakratu* или वज्रेण शतपर्वणा *vajreṇa çataparvaṇā*) и уподобляемой металлу Энергией Гносиса (वज्रम् आयसम् *vajram āyasam*) (см. выше). То же самое можно сказать и об описании Сомы как тысячи выжиманий (सोमं सहस्रं सवां *somaṁ sahasraṁ savāṁ*) (IV.26.7), которые явно идентичны 1000 семян мысли (सहस्ररेता मनसो रेतः *sahasraretā manaso retaḥ*); кроме того, происходящий от глагольного корня सु *–su–* "жертвовать выжиманием" и обозначающий процесс выдывливания или выжимания термин सवन *savana* при его производстве от глагольного корня सू *–sū–* приобретает значение психического возбуждения или побуждения и через эту возможность двоякого понимания реализуется мистическая функция текста РВ.[2] К тому же в одном из цитируемых А.С.Майдановым стихов приносящая Сому прекраснокрылая птица характеризуется как наделённая совершенной силой воли (सुक्रतो सुपर्णो *sukrato suparno*) (IX.48.3); а в другом

[1][133]. С. 42, 46, 51-53, 59-60, 63 и 69; [141]. С. 235-237.
[2][55]. С. 62.

говорится, что благодаря совершаемому ею поступку становится видимым светоносный мир (स्वर्दृशे *svardrçe*) (IX.48.4), причём мы не находим оснований соглашаться с учёным в том, что под последним (स्व् *svar*) следует подразумевать сок растения или гриба.[1] РВ чётко указывает на то, что выжимаемый Сознанием-Истиной, правдой, верой и аскетическим пылом символический экстракт (ऋतवाकेन सत्येन श्रद्धया तपसा सुत *ṛtavākena satyena çraddhayā tapasā suta*) (IX.113.2) не только произносит и излучает Истину (ऋतं वदन्न् ऋतद्युम्न *ṛtaṁ vadann ṛtadyumna*), высказывает правду (सत्यं वदन् *satyaṁ vadan*) и веру (श्रद्धां वदन् *çraddhāṁ vadan*) и совершает дела правды (सत्यकर्मन् *satyakarman*) (IX.113.4), но и помещает мистика в сияющую область непреходящего Света (यत्र ज्योतिरजस्त्रं यस्मिन् लोके स्वर्हितम् *yatra jyotirajasraṁ yasmin loke svarhitam*) (IX.113.7). В ней находятся исполненные сияния миры (लोका यत्र ज्योतिष्मन्तस् *lokā yatra jyotišmantas*) (IX.113.9) и высочайший лучезарный источник (यत्र ब्रध्नस्य विष्टपम् *yatra bradhnasya viṣṭapam*) (IX.113.10); там, в тройственности Сознательного Блаженного Бытия в третьем или ментальном небе человеческая душа передвигается посредством волевого усилия (यत्रानुकामं चरणं त्रिनाके त्रिदिवे दिवः *yatrānukāmaṁ caraṇaṁ trināke tridive divaḥ*) (IX.113.9); там удовлетворяются её явные и тайные желания (यत्र कामा निकामाश्च *yatra kāmā nikāmāçca*) (IX.113.10) и она испытывает состояния радости, веселия, увеселения, экстатического наслаждения и достижения желания желаний (यत्रानन्दाश्च मोदाश्च मुदः प्रमुद आसते । कामस्य यत्राप्ताः कामास् *yatrānandāçca modāçca mudaḥ pramuda āsate / kāmasya yatrāptāḥ kāmās*) (IX.113.11). Именно в этот бессмертный автор гимна просит поместить его (तस्मिन् मां धेहि अमृते लोके अक्षित *tasmin māṁ dhehi amṛte loke akšita*) (IX.113.7) и там сделать его самого бессмертным (तत्र माममृतं कृधि *tatra māmamṛtaṁ kṛdhi*) (IX.113.8, 9, 10 и 11). Наконец, упоминание о принесении Сомы для наделённого разумом или мышлением существа (भरन् मनवे *bharan manave*) (см. выше) приобретает в свете вышеизложенного конкретное психологическое значение.

А.С.Майданов при интерпретации образа Сомы опирается на выборочное использование текста памятника или на некорректное

[1] [107]. С. 158.

изучение контекста; учёный исследует только внешний уровень смысла древнейших ведических гимнов и за счёт его когнитивного анализа, направленного на поиск и вычленение из общей массы материала элементов т.н. реалистического содержания, принимает используемые авторами источника сигнификаты за денотаты (референты), символы – за значения, профанные оболочки мифем – за их сакральное ядро. Буквальная натуралистическая и историческая интерпретация фигуры Сомы не позволяет непротиворечиво истолковать всю совокупность данных памятника о нём – это можно сделать только при осознании мистической структуры текста РВ.

Непонимание этого факта приводит исследователя к созданию неадекватной реконструкции, согласно которой индоарии находились в состоянии крайней подавленности и отчаяния и для выхода из него обратились к искусственной стимуляции психики посредством употребления наркотического напитка.[1] Безо всяких на то оснований А.С.Майданов утверждает, что в результате "бунта индраистов" жрецы и поэты кардинально изменили ритуал жертвоприношения священного экстракта – то, что раньше предлагалось только объектам религиозного поклонения, теперь стали пить и сами поклоняющиеся, включая рядовых членов племени.[2] Учёный предлагает для составления характеристики изменённого ритуала и его значения подборку из ряда стихов памятника (I.43.7; I.81.7; I.91.1-2, 10, 14, 16 и 21; II.24.4; III.36.4; VI.72.5; VII.64.3; VIII.48.1, 3, 8, 11 и 15; IX.4.1-3 и 5; IX.8.8-9; IX.30.3; IX.41.4; IX.44.6; IX.48.1-2 и 4; IX.71.2; IX.78.4; IX.85.4; IX.96.12; X.144.5), поскольку, по его словам, "такая компрессия позволяет построить достаточно компактный и в то же время весьма содержательный и выразительный текст, отображающий довольно полно всё основное содержание множества гимнов, посвящённых соме".[2] Такой приём применяется ещё дореволюционными отечественными герменевтами РВ натуралистического и исторического толка – так, З.А.Рагозина считает, что "если взять из разных песен места покрасивее и связать их, то эти

[1] [107]. С. 157.

[2] [107]. С. 162 и 168.

отрывочные черты сольются в стройный и рельефный образ".[1] Определить такой метод контекстуального анализа как объективный нельзя.

Однако даже в приводимых А.С.Майдановым сообщениях содержатся доказательства психологического значения фигуры Сомы и процессов его изготовления и потребления. Так, автор гимна просит данный персонаж вложить в него сияние сотни мужей (अस्मे सोम श्रियम् अधि नि धेहि शतस्य नृणाम् *asme soma çriyam adhi ni dhehi çatasya nṛṇām*) (I.43.7). Под сотней вне всякого сомнения подразумеваются 100 гностических сил воли (शतक्रतु *çatakratu*). Что же касается упоминания мужей (नृणाम् *nṛṇām*), то только Гносис (इन्द्र *indra*) описывается как высший муж или в высшей степени исполненный мужей (नृतमो *nṛtamo* или नृतमः *nṛtamaḥ*) (IV.17.11; X.29.1) и как самый мужественный из мужей мужественный муж (नरे नर्याय नृतमाय नृणाम् *nare naryāya nṛtamāya nṛṇām*) (IV.25.4).

Те же самые сотни идее-сил с несомым ими Светоносным Богатством в виде лучей (коров), озарения или вдохновения и повторяющихся одно за другим экстатических переживаний или опьянений просят у обладающего неуклоняющейся волей Божественного Разума (मदे मदे हि नो ददिर्यूथा गवां ऋजुक्रतुः । सं गृभाय पुरू शतोभया हस्त्या वसु शिशीहि राय आ भर *made made hi no dadiryūthā gavāṁ ṛjukratuḥ / saṁ gṛbhāya purū çatobhayā hastyā vasu çiçīhi rāya ā bhara*) в другом упоминаемом учёным стихе (I.81.7). С их помощью Сома разрушает 100 укреплений Бессознательного (शतं पुरो रुरुक्षणिम् *çataṁ puro rurukšaṇim*) (IX.48.2). Несомненно символическим является и описание рассматриваемого персонажа как обладателя 100 струй и 1000 потоков (सहस्रणीथः शतधारो *sahasraṇīthaḥ çatadhāro*) (IX.85.4) и как завоевателя тысячи (सहस्रजित् *sahasrajit*) (IX.78.4) (см. выше).

Сома проявляется через сознание (त्वं सोम प्र चिकितो मनीषा *tvaṁ soma pra cikito manīšā*) для того, чтобы вести человека самым прямым путём (त्वं रजिष्ठमनु नेषि पन्थाम् *tvaṁ rajišṭhamanu neši panthām*) (I.91.1), что вряд ли возможно при наркотическом опьянении. Он характеризуется как наделённая волевыми энергиями совершенная воля (त्वं सोम क्रतुभिः

[1] [155]. С. 156-157.

सुक्रतुः *tvaṁ soma kratubhiḥ sukratuḥ*), исполненная способностями различения прекрасная и всеведущая сила мысли различать (दक्षैः सुदक्षो विश्ववेदाः *dakšaiḥ sudakšo viçvavedāḥ*), при этом наделён уподобляемой бычьей мощью и величием (त्वं वृषा वृषत्वेभिर् महित्वा *tvaṁ vṛšā vṛšatvebhir mahitvā*) и испускающим сверкающие разряды сиянием (द्युम्नेभिर् द्युम्न्यभवो *dyumnebhir dyumnyabhavo*) (I.91.2) – практически все вышеперечисленные характеристики не могут быть применимы для описания некоего галлюциногенного напитка растительного или грибного происхождения, особенно если рассматривать их в совокупности. Сома не только приходит, наслаждаясь жертвоприношением в виде речи или гимна (इमं यज्ञम् इदं वचो जुजुषाण उपागहि *imaṁ yajñam idaṁ vaco jujušāṇa upāgahi*) (I.91.10), но и усиливается сведующими в молитвах посредством песен (सोम गीर्भिष् त्वा वर्धयामो वचोविदः *soma gīrbhiš tvā vardhayāmo vacovidaḥ*) (I.91.11). Поэтические умственные способности не приобретаются людьми в результате длительного употребления алкалоидосодержащих веществ, которое описывается как дружба с божеством (यः सोम सख्ये तव रारणद् देव मर्त्यः । तं दक्षः सचते कविः *yaḥ soma sakhye tava rāraṇad deva martyaḥ / taṁ dakšaḥ sacate kaviḥ*) (I.91.14). Сому призывают быть в месте сосредоточения добычи (для наделения ею поклоняющихся) (भवा वाजस्य संगथे *bhavā vājasya saṁgathe*) (I.91.16) и завоевать добычу (वाजं जेषि *vājaṁ ješi*) (IX.44.6), что даёт А.С.Майданову основание говорить о применении напитка для возбуждения в индоариях воинственности и желания завоевывать чужие земли и имущество[1]; однако подобная интерпретация основывается на некорректном лексико-синтаксическом и контекстуальном анализе, потому что термин वाज *vāja* происходит от того же древнего индоевропейского глагольного корня –vag /ug– или –$h_2$ueg– "расти / увеличиваться / быть сильным / крепким / здоровым", что и обозначающее Энергию Гносиса слово वज्र *vajra*, и должен так же переводиться как "сила / мощь" (см. выше); кроме того, он используется авторами РВ для характеристики духовного видения (धियेवाजाय *dhiye vājāya*) (I.27.11).

Растение или гриб и выделяемая из него жидкость не могут

[1] [107]. С. 162.

завоёвывать сияющий мир (स्व् *svar*) (I.91.21; IX.78.4) (см. выше), громко реветь (रोरुवद् *roruvad*) (IX.71.2) и находиться внутри струящего сладость колодца с каменным устьем, который создаётся энергией Господина Молитвы (अश्मास्यम् अवतं ब्रह्मणस् पतिर् मधुधारम् अभि यमोजसातृणत् *açmāsyam avataṁ brahmaṇas patir madhudhāram abhi yamojasātṛṇat*) (II.24.4) и представляет собою всё ту же сверкающую область заключённого в Бессознательном Сверхсознательного (अभिनद् ब्रह्मणा वलम् व्यचक्षयत् स्वः *abhinad brahmaṇā valam vyacakšayat svaḥ*) (II.24.3).

Описание эффекта от вкушения Сомы скорее напоминает процесс духовного просветления, чем опьянения галлюциногенными средствами, какими бы мощными по своему воздействию они ни были – человек становится бессмертным (अमृता अभूम् *amṛtā abhūm*), выходит к Свету (आगन्म ज्योतिर् *āganma jyotir*), обнаруживает Светоносных (अविदाम देवान् *avidāma devān*) и становится невредимым для злобы смертных (किमु धूर्तिर् मर्त्यस्य *kimu dhūrtir martyasya*) (VIII.48.3). При этом автор гимна указывает, что выпиваемые соки укрепляют его сочленения как ремни из коровьей кожи колесницу (इमे मा पिता रथं न गावः समनाह पर्वसु *ime mā pitā rathaṁ na gāvaḥ samanāha parvasu*) и защищают от того, чтобы не поскользнулась нога (ते मा रक्षन्तु विस्रसश् चरित्राद् *te mā rakšantu visrasaç caritrād*) и чтобы не было переломов (मा स्रामाद्यवयन्त्व् इन्दवः *mā srāmādyavayantv indavaḥ*) (VIII.48.5) – А.С.Майданов не приводит это сообщение потому, что оно разрушает любые попытки идентификации Сомы как какого-либо психоактивного вещества.

Последнее не может обращать в бегство силы Тьмы (निरत्रसन् तमिषीचीर् अभैषुः *niratrasan tamišīcīr abhaišuḥ*) (VIII.48.11) и находить по проникновении в людей сияющий мир (त्वं स्वर्विदा विशा *tvaṁ svarvidā viçā*) (VIII.48.15; см. также IX.8.9), захватывать (сердечный) Свет, сияние (сознания) и всю совокупность Божественного Изобилия (सना ज्योतिः सना स्वर् वश्वा च सोम सौभगा *sanā jyotiḥ sanā svar viçvā ca soma saubhagā*) (IX.4.2), силу мысли различать и способность воли действовать (सना दक्षम् उत क्रतुम् *sanā dakšam uta kratum*) (IX.4.3), волевым усилием наделять авторов гимнов источником лучей (त्वं सूर्ये न आ भज तव क्रत्वा *tvaṁ sūrye na ā bhaja tava kratvā*) (IX.4.5) и делать их светоносными (नो वस्यसस् कृधि *no vasyasas kṛdhi* или स नो अद्य वसुत्तये क्रतुविद् *sa no adya vasuttaye kratuvid*) (IX.4.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 и 10; IX.44.6).

Сому просят кругом пролить дождь неба и сверкание земли (वृष्टिं दिवः परि स्रव द्युम्नम् पृथिव्या अधि *vṛštiṁ divaḥ pari srava dyumnam pṛthivyā adhi*) (IX.8.8). Однако мы уже указывали выше, что термин वृष्टि *vṛšti* может быть произведён не от глагольной основы वर्ष् –*varš*– "идти дождю", а от реконструируемого индоиранского глагольного корня – *vṛz*– "работать" и в таком случае на глубинном мистическом уровне смыла текста РВ он будет обозначать действие небесного света (वृष्टिं दिवः *vṛštiṁ divaḥ*) или ментального слоя сознания, коррелирующего с работой упоминаемого сразу после него земного сверкания (द्युम्नम् पृथिव्या *dyumnam pṛthivyā*) или физического слоя сознания. Не менее символичны и призывы к Соме принести великую усладу из коров, золота, коней и награды (см. выше) (आ महीम् इषं गोमद् हिरण्यवत् । अश्वावद् वाजवत् *ā mahīm išaṁ gomad hiraṇyavat / açvāvad vājavat*) (IX.41.4; см также IX.78.4).[1] К этому списку можно добавить и захватываемые божеством колесницы (सोमो रथजिद् *somo rathajid*) (IX.78.4)[2]; кроме того, трудно представить себе, каким образом опьяняющий напиток мог завоёвывать эти боевые транспортные средства у автохтонного населения, которое, в отличие от индоариев, по заверению самого А.С.Майданова, ими не обладало[3]. Под захватываемыми Сомою водами (अब्जित् *abjit* или जयन्नप *jayannapa*) (IX.78.4; IX.85.4) с психологической точки зрения могут подразумеваться светоносные потоки духовных энергий (स्वर्वतीर् अपः *svarvatīr apaḥ*) (I.10.8; V.2.11)[4], а под землёю (जयन् क्षेत्रम् *jayan kšetram*) (IX.85.4) – уже упоминавшийся выше обширный Мир Света (क्षेत्रम् उरु ज्योतींसि *kšetram uru jyotīṁsi*) (IX.91.6) психического сердца человека (हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (см. выше), являющийся Обителью Счастья или Красоты (भद्रे क्षेत्रे *bhadre kšetre*) (V.62.7).

Учёный утверждает, что РВ представляет собой исторический документ, свидетельствующий о возникновении нового направления в арийской (индоиранской) мифологии – "индраизма" – которое стало

[1]См. также: [171]. С. 32.

[2]Об их символизме см., напр.: [35]. С. 183-186.

[3][107]. С. 181.

[4]См. подробнее: [171]. С. 46-47.

идеологическим выражением стремления части жречества, воинов и скотоводов проводить во время миграций активную завоевательную политику по отношению к туземным племенам; в результате победы этой группы над своими политическими оппонентами Индра – бывший до этого богом только одного из арийских племенных союзов – стал главным объектом религиозного поклонения для значительной части ариев, которые предпочли древним общеарийским верховным богам (Варуне, Митре, Арьяману, Тваштару, Агни) – бывшим объектами поклонения для сторонников мирной жизни – это божество войны.[1] По словам А.С.Майданова, в результате такого развития событий Индра получил преимущественное право на выжимания и возлияния в огонь священного опьяняющего напитка – об этом якобы свидетельствуют стихи памятника с приглашением Индре первому пить Сому (पिब प्रथमं सोम्यस्य *piba prathamaṁ somyasya*) (III.48.1) и с упоминанием о том, что Индра подчинил Тваштара, похитил у него Сому и выпил его из чаш (त्वष्टारम् इन्द्रो जनुषा अभिभूय आमुष्या सोमम् अपिबच् चमूषु *tvaṣṭāram indro januṣā abhibhūya āmuṣyā somam apibac camūṣu*) (III.48.4).[2]

Как полагает исследователь, после этого приверженцы индраизма стали предлагать опьяняющий напиток не только богам, но и обожествлённым людям – искусным ремесленникам Рибху: об этом якобы сообщает миф об изготовлении последними четырёх кубков или выжиманий из одного (I.161.2, 4 и 5; IV.33.5-6; IV.35.2-4); при этом, по А.С.Майданову, первые три из этих возлияний проводились в честь Индры – рано утром, в полдень (प्रातः सुतम् अपिबो माध्यंदिनं सवनं केवलं ते *prātaḥ sutam apibo mādhyaṁdinaṁ savanaṁ kevalaṁ te*) (IV.35.7) и вечером – а на третье или вечернее жертвоприношение приглашались одновременно Индра и Рибху (यो वः सुनत्य् अभिपित्वे अह्नां ऋभवः ॥ सम् ऋभुभि : पिबस्व इन्द्र ॥ यत् तृतीयं सवनं तद् ऋभवः परिषिक्तं व एतत् सम् मदेभिर् इन्द्रियेभिः पिबध्वम् *yo vaḥ sunoty abhipitve ahnāṁ ṛbhavaḥ // sam ṛbhubhiḥ pibasva indra // yat tṛtīyaṁ savanaṁ tad ṛbhavaḥ pariṣiktaṁ va etat sam*

[1] [107]. С. 167-171.
[2] [107]. С. 167.

madebhir indriyebhiḥ pibadhvam) (IV.35.6, 7 и 9).[1] По мнению учёного, новое четырёхчастное жертвоприношение Сомы описывается в стихе с упоминанием о том, что Индра наполнил внизу в излучине четыре струящиеся сладкими потоками реки (उपह्वरे यदुपरा अपिन्वन् मध्वर्णसो नद्यश्चतस्रः *upahvare yadupara apinvan madhvarṇaso nadyaçcatasraḥ*) (I.62.6).[2] Толкователь утверждает, что Рибху удостоились такой чести не только потому, что в тяжёлых условиях обрушившихся на индоариев природных катастроф смогли сохранить племенное поголовье домашних животных (см. главу III), но также и потому, что сделали более лёгкой и быстроходной боевую колесницу (रथं ये चक्रुः सुवृतं ऋभवो *rathaṁ ye cakruḥ suvṛtaṁ ṛbhavo*) (IV.33.8).[3]

Вопросы о взаимоотношениях Индры и Тваштара, о похищении Сомы и о его значении мы уже рассмотрели выше. В целом принять предлагаемую А.С.Майдановым историческую интерпретацию изменения процедуры возлияний священного напитка как следствия перехода от почитания старых арийских богов к поклонению божеству войны Индре как верховному богу мы не можем, поскольку она не только базируется на узком и выборочном контекстуальном анализе, но и использует метод псевдохронологического дробления текста памятника. Так, в РВ Митра, Варуна и Тваштар нередко приглашаются на жертвоприношение Сомы (см., напр., I.22.9; I.23.4; I.25.17; I.122.9; I.136.4; I.137.1-3; II.36.3; II.41.4; V.64.7; V.71.3; V.72.1-3; VII.51.2; VII.66.17-19; VIII.27.7) и нет никаких оснований рассматривать эти призывы как составленные ранее или позднее реконструируемого А.С.Майдановым периода господства "индраизма" в древнейшей ведической религии и мифологии. Причём составители гимнов совершенно чётко указывают на символическую природу производимого ими возлияния священного напитка в дважды повторяемом сообщении о том, что восхваление приносится в жертву Истинной Речи (Варуна) и Любви (Митра) Бога как чистый Сома (एष

[1] [107]. С. 168-169. Г.Ольденберг видит в данном мифе описание деления каждого времени года (Рибху) на четыре месяца и четыре фазы луны ([147]. S. 236.).

[2] [107]. С. 169.

[3] [107]. С. 169.

स्तोमो वरुण मित्र तुभ्यं सोमः शुक्रो न अयामि *eša stomo varuṇa mitra tubhyaṁ somaḥ çukro na ayāmi*) с желанием получить от Них в ответ поддержку силе духовного видения и её изобилие (अविष्टं धियो जिगृतं पुरम्धीर् *avištaṁ dhiyo jigṛtaṁ puramdhīr*) (VII.64.5 и VII.65.5).

Что касается денотата образа Искусных (Рибху), то мы в очередной раз выражаем своё несогласие с его предлагаемым А.С.Майдановым историческим толкованием, поскольку они называются сыновьями и энергиями Гносиса (इन्द्रस्य सूनो शवसो नपातो *indrasya sūno çavaso napāto*) (IV.37.4) – и именно поэтому Гностический Разум и Его мысли приглашаются на совместное жертвоприношение (सम् ऋभुभिः पिवस्व इन्द्र *sam ṛbhubhiḥ pibasva indra*) (см. выше). Вот почему мы принимаем гипотезу Ш.А.Гхоша о том, что миф о создании Рибху на зависть Творцу четырёх ярко сверкающих подобно дням кубков из одного (विभ्राजमानांश् चमसां अहेवावेनत् त्वष्टा चतुरो ददृश्वान् *vibhrājamānāṁç camasāṁ ahevāvenat tvaṣṭā caturo dadṛçvān*) (IV.33.6) символизирует возведение ими на базе тела физического сознания (पृथिवी *pṛthivī*) ещё трёх – витального (अन्तरिक्ष *antarikša*), ментального (द्यौ *dyau*) и каузального или идеального (स्वर् *svar* или ऋत *ṛta*).[1] Подобная психологическая интерпретация подтверждается указанием на то, что Искусные создали четыре кубка из одного посредством своих поэтических способностей (किम्मयः स्विच् चमस एष आस यं काव्येन चतुरो विचक्र *kimmayaḥ svic camaca eša āsa yaṁ kāvyena caturo vicakra*) (IV.35.4). Со своей стороны Гносис (Индра) нисходит в человеческую личность и наполняет её четыре вышеупомянутые оболочки Сладостью или Блаженством подобно четырём речным потокам (उपह्वरे यदुपरा अपिन्वन् मध्वर्णसो नद्यश्चतस्रः *upahvare yadupará apinvan madhvarṇaso nadyaçcatasraḥ*) (см. выше).

То же самое можно сказать и по поводу сооружения Рибху быстроходной или обладающей хорошо вертящимися колёсами колесницы (रथं ये चक्रुः सुवृतं ऋभवो *rathaṁ ye cakruḥ suvṛtaṁ ṛbhavo*) (см. выше): это не может быть материальное транспортное средство, поскольку оно не имеет коней и поводьев, состоит из гимнов (अनश्वो अनभीशुर् उक्थ्यो रथस् *anaçvo anabhīçur ukthyo rathas*) (IV.36.1) и вытачивается

[1] [189]. P. 329.

посредством умственных усилий (रथं ये चक्रुः सुवृतं मनसस् परि ध्यया *ratham̐ ye cakruḥ suvṛtam̐ manasas pari dhyayā*) (IV.36.2). У него имеются три колеса (रथस् त्रिचक्रः *rathas tricakraḥ*) (IV.36.1), которые с психологической точки зрения обозначают состояние даруемого Искусными гностическими мыслями (इन्द्रस्य सूनो शवसो नपातो *indrasya sūno çavaso napāto*) Сознательного Блаженного Бытия (सत् चित् आनन्द *sat–cit–ānanda*).

И если заря в РВ символизирует наступающий период духовного просветления человеческого существа (देवीम् उषसं स्वर् आवहन्तीम् प्रति विप्रासो मतिभिर् जरन्ते *devīm ušasam̐ svar āvahantīm prati viprāso matibhir jarante*) (V.80.1; см. также III.61.6), а темнота – время его пребывания в незнании (तमः अवयुनं *tamaḥ avayunam̐*) (см. выше), то нет никакой невероятности в предположении о том, что ранее утро (प्रातः *prātaḥ*), полдень (माध्यंदिनं *mādhyam̐dinam̐*) и вечер или конец дней (अभिपित्वे अह्नां *abhipitve ahnām̐*) в мистическом учении древнейших ведических поэтов являются описаниями начальной, кульминационной и заключительной стадий контакта со Светоносным Отцом (द्यौस्पितर् *dyaus pitar*) и Его Силами (देवा *devā*).[1]

Далее А.С.Майданов обращается к анализу гимна с сообщениями о том, что Индра убил злонамеренную дочь неба (स्त्रियं यद् दुर्हणायुवं वधीर् दुहितरं दिवः *striyam̐ yad durhaṇāyuvam̐ vadhīr duhitaram̐ divaḥ*) (IV.30.8) или разбил мнящую себя великой дочь неба Ушас (दिवश् चिद् घा दुहितरम् महान् महीयमानाम् । उषासम् इन्द्र सम् पिणक् *divaç cid ghā duhitaram mahān mahīyamānām / ušāsam indra sam piṇak*) (IV.30.9), столкнул её повозку и она в страхе убежала прочь (अपोषा अनसः सरत् सम्पिष्टाद् अह बिभ्युषी । नि यत् सीम् शिश्नथद् वृषा *apošā anasaḥ sarat sampišṭād aha bibhyušī / ni yat sīm çiçnathad vṛšā*) (IV.30.10) – в дальние края, а разбитая повозка осталась в Випаши (एतद् अस्या अनः शये सुसम्पिष्टं विपाश्य् आ । ससार सीम् परावतः *etad asyā anaḥ çaye susampišṭam̐ vipāçy ā / sasāra sīm parāvataḥ*) (IV.30.11).[2] Согласно предлагаемой толкователем реконструкции, Ушас

[1]См. подробнее: [171]. С. 28-29.

[2]Л.Б.Г.Тилак указывает в этой связи на стихи РВ о том, что Индра разбивает своей энергией Ушас, кромсая неспешных силою спешащих (वज्रेणान उषसः सं पिपेष । अजवसो जविनीभिर् विवृश्चन् इन्द्रश् *vajreṇāna ušasaḥ sam̐ pipeša / ajavaso javinībhir vivṛçcan indraç*) (II.15.6), и о самой затяжной природе полного рассветания Ушас (शश्वत्तमाया उषसो व्युष्टौ *çaçvattamāyā ušaso vyušṭau*)

здесь символизирует уже не утреннюю зарю, а одно из арийских племён, которое имело своим племенным божеством богиню Ушас[1]; а весь же сюжет является для учёного доказательством того, как "индраисты в ярости отвергли всех богов, кроме Индры"[2]. Однако М.Моньер-Уильямс полагает, что слово विपाशि *vipāçi* "without fastenings" не означает в рассматриваемом сообщении географическое название, а является характеристикой разбитой Индрою повозки Ушас.[3] Мы не можем согласиться с использованием А.С.Майдановым при разборе данной герменевтической ситуации приёма необоснованного расщепления референта образа Ушас на натуралистическую (утренняя заря) и историческую (племенное божество) составляющие. Кроме того, психологическая теория экзегетики текста памятника позволяет логично объяснить упоминания древнейших ведических поэтов о нападении Гносиса (इन्द्र *indra*) на Свой Восход (उषा इन्द्रतमा *ušā indratamā*) (VII.79.3) – когда восходит духовное солнце, то оно поглощает в своих лучах свои первые проблески или как бы уничтожает их. Интересно, что термин विपाशि *vipāçi* может быть переведён и как "отсутствие пут или ограничений"[3] – а такое убежище зари сердечного Света (श्रेष्ठं ज्योतिषां ज्योतिर् *çreşṭham jyotišām jyotir* हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (см. выше) вполне соответствует психологическому пониманию всего сюжета.

В одном гимне с изложением мифа о конфликте Индры и Ушас

(I.118.11); по его словам, все они являются прямыми указаниями на длительную арктическую природу утренней зари ([175]. P. 70.) Т.Я.Елизаренкова упоминает два возможных натуралистических прототипа сюжета о конфликте Индры и Ушас – противостояние бури и утренней зари или восхода солнца и задержавшейся утренней зари; однако в то же время исследователь указывает на возможность хронологического (исторического) понимания данного мифологического сообщения как описания смены поклонения древнему общеиндоевропейскому божеству почитанием нового индоарийского бога ([III]. С. 741.).

[1] [107]. С. 172. Примечание. Интересно, что к подобному же необоснованному расщеплению денотата мифемы Ушас прибегает ещё Д.Н.Овсянико-Куликовский, который объясняет, что стих с упоминанием того, как Агни сделал Ушас (мн.ч.) жёнами арийцев или ария (यो अर्यपत्नीर् उषसश् चकार *yo aryapatnīr ušasaç cakāra*) (VII.6.5), надо понимать в том смысле, что речь здесь идёт о захваченных индоариями у какого-то туземного племени женщинах ([137]. С. 51-53).

[2] [107]. С. 172.

[3] [122]. P. 974. Column 3.

содержится стих с упоминанием о том, что первый совсем один поборол Всех разбушевавшихся Светоносных и убил преследователей или желающих (यत्र देवां ऋघायतो विश्वां अयुध्य एक इत् । त्वम् इन्द्र वनूंर् अहन् *yatra devām ṛghāyato viçvām ayudhya eka it / tvam indra vanūmr ahan*) (IV.30.5) – для А.С.Майданова данное сообщение является дополнительным подтверждением религиозных столкновений в среде ариев, закончившихся победой почитателей бога войны.[1] Однако под Всеми Силами Света (देवां विश्वां *devām viçvām*) могут подразумеваться порождающие Гносис (जनयन्त इन्द्रियं मरुतः सुमतिं *janayanta indriyam marutaḥ sumatim*) (см. выше) мысли (Маруты) (विश्वान् देवान् मरुतः *viçvān devān marutaḥ* или मरुतः विश्वे देवा *marutaḥ viçve devā*) (I.23.10 или I.89.7). Как продемонстрировал Ш.А.Гхош, мифологический сюжет о противостоянии Индры и Марутов является в иносказательной речи древнейших ведических мистиков символическим описанием необходимого для успешного завершения духовной трансформации человеческого сознания процесса перехода с ментального на сверхумственный способ мировосприятия.[2] Т.о. и в данном случае применение в экзегезе РВ психологической парадигмы герменевтики её текста оправдывает себя.

В качестве следующего доказательства того, что в среде индоиранцев произошло облечённое в религиозную форму межплеменное столкновение между партиями войны (будущими индоариями) и мира (будущими иранцами), А.С.Майданов приводит стих памятника с указанием на то, что Светоносные отпали как старики (अवासृजन्त जिव्रयो न देवा *avāsṛjanta jivrayo na devā*), Индра же оказался вседержителем на истинном лоне (भुवः सम्राळ् इन्द्र सत्ययोनिः *bhuvaḥ samrāḷ indra satyayoniḥ*), убил перекрывшего поток змея (अहन्न् अहिम् परिशयानम् अर्णः *ahann ahim pariçayānam arṇaḥ*) и пробуравил вседоящиеся русла рек (प्र वर्तनीर् अरदो विश्वधेनाः *pra vartanīr arado viçvadhenāḥ*) (IV.19.2).[2] Однако мы не считаем обоснованной историческую интерпретацию рассматриваемого сообщения, поскольку в нём нет упоминания о борьбе Индры с другими Силами Света – последние лишь не могут

[1] [107]. С. 172.

[2] См. подробнее: [189]. P. 254-262; [167]. С. 63-64; [171]. С. 122-124.

преодолеть непробуждённое или непросветлённое пресмыкающееся Бессознательного (अबुध्यम् अबुध्यमानं सुषुपाणम् अहिं *abudhyam abudhyamānaṁ sušupāṇam ahiṁ*) (IV.19.3) и именно поэтому отступают (अवासृज् *–avā–sṛj–*), но в то же время вместе выбирают Гносис для уничтожения Сопротивления Тьмы (त्वाम् इन्द्र विश्वे देवासः एकम् इद् वृणते वृत्रहत्ये *tvām indra viçve devāsaḥ ekam id vṛṇate vṛtrahatye*) (IV.19.1).

Ещё двумя подтверждениями реальности межплеменных религиозно-политических конфликтов у ариев для А.С.Майданова служат стихи источника с упоминаниями о том, что Индра оттолкнул спорщиков (इन्द्र नुनुदे विवाचो *indra nunude vivāco*) и стал укротителем заносчивых (अथाभवद् दमितद् अभिक्रतूनाम् *athābhavad damitad abhikratūnām*) (III.34.10) и вместе с Сомою уничтожил весь мрак и хулителей (इन्द्रासोमा विश्वा तमांस्यहतं निदश्च *indrāsomā viçvā tamāṁsyahataṁ nidaçca*) (VI.72.1).[1] Однако в одном из сообщений памятника говорится о том, что герои во время словесных состязаний призывают Гносис (इन्द्र *indra*) (в борьбе) за (свои) тела и за захват Духовного Солнца (सूर्य *sūrya*) (हवन्त उ त्वा विवाचि तनूषु शूराः सूर्यस्य सातौ *havanta u tvā vivāci tanūšu çūrāḥ sūryasya sātau*) (VII.30.2).[2] В этой связи необходимо напомнить о том, что Гностический Ум несом (अहं इन्द्र बिभर्मि *ahaṁ indra bibharmi*) Словом Божьим (वाच् *vāc*) (X.125.1) и что Речи Бытия и Небытия спорят друг с другом (सच् च असच् च वचसी पस्पृधाते *sac ca asac ca vacasī paspṛdhāte*) (VII.104.12); при этом Блаженство (Сома) из них двух поддерживает только истинную и прямую, а Речь Небытия убивает (तयोर् यत् सत्यं यतरद् ऋजीयस्तदित् सोमो अवति हन्त्यासत् *tayor yat satyaṁ yatarad ṛjīyastadit somo avati hantyāsat*) (VII.104.12) вместе с Её силами, которые описываются как говорящие–о–Небытии (हन्त्यासद् वदन्तम् *hantyāsad vadantam*) (VII.104.13) или произносящие–Речь–Лжи (द्रोघवाचस्ते

[1] [107]. С. 172.

[2] Как утверждает ведущий представитель космогонической парадигмы герменевтики текста РВ Ф.Б.Я.Кёйпер, глагол विवच् *–vi–vac–* "спорить / противоречить / дискутировать" и производимое от него существительное विवाच् *vivāc* используются в РВ для обозначения особой проводимой в начале каждого нового года ритуальной церемонии типа потлача со словесными состязаниями, которые воспроизводят в вербальной форме примордиальный акт схватки между космическими силами нижнего мира или Хаоса (Вритрой) и верхнего мира или Порядка (Индрой) ([80]. P. 268-273.).

droghavācaste) и как поклоняющиеся Лжи как Силе Света (यदि वाहम् अनृतदेव आस *yadi vāham anṛtadeva āsa*) и неверно понимающие Светоносных (मोघं वा देवानप्यूहे *mogham vā devānapyūhe*) (VII.104.14). В пользу психологического понимания отталкиваемых Индрою спорщиков (इन्द्र नुनुदे विवाचो *indra nunude vivāco*) (см. выше) как бессознательных элементов человеческой психики говорит и упоминание в одном из гимнов о том, что Гносис (इन्द्र *indra*) Речью убивает символическую тысячу злобных и говорящих искажёнными словами противоречящих Ему (यो वाचा विवाचो मृध्रवाचः पुरू सहस्राशिवा जघान *yo vācā vivāco mṛdhrvācaḥ purū sahasrāçivā jaghāna*) (X.23.5).[1] Под хулителями же (निदश्च *nidaçca*) подразумеваются, по нашему мнению, отнюдь не поклоняющиеся своим древним богам арии, поскольку РВ несколько раз характеризует их как оскорбляющих Силы Света (देवनिदो *devanido*) (I.152.2; II.23.8; VI.61.3); их также называют потомством наделённого волшебными или колдовскими или иллюзорными способностями (देवनिदो प्रजां मायिनः *devanido prajām māyinaḥ*) (VI.61.3) и демонами-хранителями Зла (ракшасами) (रक्षसस् ये त्वा निदे *rakšasas ye tvā nide*) (II.23.14; см. также IV.4.15), что явно указывает на их нечеловеческую природу. Такая интерпретация подтверждается и тем, что вместе с хулителями уничтожается и вся Тьма (विश्वा तमांस्यहतं निदश्च *viçvā tamāmsyahatam nidaçca*) (см. выше) или Мрак Не(со)знания (तमो अवयुनं *tamo avayunam*) (VI.21.3) – а ведь ракшасы описываются как становящиеся слишком пpыткими по ночам силы или существа Смерти (यो मर्त्यः शिशीते अत्यक्तुभिर् *yo martyaḥ çiçīte atyaktubhir*) (I.36.16; см. также I.79.6; I.86.9-10; VII.104.18) и как носители Лживой Речи (रक्षसे द्रोघाय वचस *rakšase droghāya vacasa*) (VI.62.9) или как причастные Смерти обладатели неистинного слова и ложного знания (दुःशंसं मर्त्यं दुर्विद्वांसं रक्षस्विनम् *duhçamsam martyam durvidvāmsam rakšasvinam*) (VII.94.12).

И уж совсем не обязательно вслед за А.С.Майдановым истолковывать в историческом ключе как указания на внутриарийские религиозные распри сообщения РВ о том, что некоторые говорят о несуществовании Индры (उतेमाहुर्नैषो अस्तीत्येनम् *utemāhurnaišo astītyenam*) (II.12.5) или сомневаются в его существовании (को मंसते स्तम् इन्द्रं *ko*

[1]См. также: [171]. С. 52.

mamsate santam indram) (I.84.17), не знают, где он находится (यं स्मा पृछन्ति कुह सेति *yam smā prchanti kuha seti*) (II.12.5) и близко ли он (को अन्ति *ko anti*), бросаются прочь от него, мучаются и боятся (क ईषते तुज्यते को बिभाय *ka īšate tujyate ko bibhāya*) (I.84.17)[1] – всё вышеизложенное естественно объясняется в рамках психологической теории герменевтики текста памятника как характеристика различных возможных вариантов отношения к Гносису (इन्द्र *indra*).

Исследователь утверждает, что во время облачённых в религиозную форму внутриэтнических столкновений "индраисты" уничтожили культ считавшегося сыном Тваштара божества Вишварупы – об этом якобы говорит стих памятника с упоминанием о том, что Индра для авторов гимнов отдал Вишварупу во власть дружественного Триты (अस्मभ्यं तत् त्वाष्ट्रमं विश्वरूपम् अरन्धयः साख्यस्य त्रिताय *asmabhyam tat tvāṣtram viçvarūpam arandhayaḥ sākhyasya tritāya*) (II.11.19).[2] Однако ранее А.С.Майданов сам трактует вариант этого мифа, согласно которому Третий Водяной (त्रित आप्त्य *trita āptya*) по побуждению Индры убил трёхголового и обладающего семью лучами сына Творца и выпустил его коров (इन्द्रेषित आप्त्यो अभ्ययुध्यत् त्रिशीर्षाणं सप्तंरश्मिं जघन्वान् त्वाष्ट्रस्य चिन्निः ससृजे त्रितो गाः *indrešita āptyo abhyayudhyat triçīršāṇam saptaraçmim jaghanvān tvāṣṭrasya cinniḥ sasrje trito gāḥ*) (см. выше), как описание серии природных катаклизмов в горной части Средней Азии – разрушения метеоритом и землетрясением запрудившей реки обвалившейся горы, оседания выброшенной в атмосферу пыли и восстановления после этого интенсивности сияния солнца и утренних зорь.[3] Возникает вопрос – на каком основании учёный использует два разных денотата (натуралистический катаклизматический и исторический) для истолкования одного и того же мифа?

Уже в следующем стихе вышеупомянутого гимна излагается другой вариант данного мифологического сюжета, по которому сам Индра отрывает три головы Имеющего–все–формы сына Творца и забирает его коров (इन्द्र त्वाष्ट्रस्य चिद् विश्वरूपस्य गोनामाचक्रणस्त्रीणि शीर्षा परा वर्क्

[1] [107]. С. 171-172.
[2] [107]. С. 172.
[3] [107]. С. 98.

indra tvāṣṭrasya cid viçvarūpasya gonāmācakraṇastrīṇi çīrṣā parā vark) (X.8.9). Но психологическая парадигма герменевтики текста РВ позволяет непротиворечиво истолковать различные версии разбираемого мифологического сообщения и всю совокупность упоминаний о Третьем или Трите – если вслед за Ш.А.Гхошем видеть в нём символическое обозначение третьей после тела (Экаты или Первого) и жизни (Двиты или Второго) составляющей человеческого существа или ума. По-другому ментальное сознание описывается в изучаемом памятнике как небесный свет (त्रितो दिवः *trito divaḥ*) (V.41.4). В нём среди сверкания умственных энергий находится троякое или состоящее из осознанного наслаждения существованием Бессмертие (त्रिधातु दिवि रोचनेषु त्रितेषु अमृतं *tridhātu divi rocaneṣu triteṣu amṛtaṁ*) (VI.44.23) и именно поэтому оно описывается как три Третьих (त्रीणि त्रितस्य *trīṇi tritasya*) (IX.102.3) или как привязанное к небесному сиянию тремя привязями (त्रीणि दिवि बन्धनानि *trīṇi divi bandhanāni*) (I.163.3). Вот почему именно Третий несёт Слово Сущего (त्रितो बिभर्ति वरुणं *trito bibharti varuṇaṁ*) (IX.95.4), при отождествлении с Ним становится источником и средоточием всех поэтических способностей подобно ступице колеса или загону для коров (यस्मिन् विश्वानि काव्या चक्रे नाभिर् इव श्रिता । त्रितं व्रजे गावो न *yasmin viçvāni kāvyā cakre nābhir iva çritā / tritaṁ vraje gāvo na*) (VIII.41.6; см. также I.163.4), называется происходящим от мощного Света (त्रितो वैभूवसो *trito vaibhūvaso*) (X.46.3) и по тайному обету является Сыном Несвязанности Бесконечности и Божественным Господином (असि यमो अस्यादित्यो असि त्रितो गुह्येन व्रतेन *asi yamo asyādityo asi trito guhyena vratena*) (I.163.3). Вот почему на его вершине зажигается гностическое солнце (त्रितस्याधि सानवि अरोचयत् सूर्यं *tritasyādhi sānavi arocayat sūryaṁ*) (IX.37.4) или же он сам раздувает в небе или на ментальном плане сознания пламя Божественной Воли (यद् ईम् अह त्रितो दिव्य् उप ध्मातेव धमति *yad īm aha trito divy upa dhmāteva dhamati*) (V.9.5) и произносит услаждающие Сверхразум гимны (यथा त्रिते छन्द इन्द्र जुजोषस्यायौ *yathā trite chanda indra jujoṣasyāyau*) (VIII.52.1). Гносис как Трита или в форме разума разрушает преграды сковывающего или Валы (इन्द्रो भिनद् वलस्य परिधीन्र् इव त्रितः *indro bhinad valasya paridhīnr iva tritaḥ*) (I.52.5) и с

[1][189]. P. 387 and 403. См. также: [171]. С. 66-67.

помощью поддерживающих Его Гнев и Волю мысле-сил (Марутов) опять же как Трита сражается с сопротивлением или Вритрой (अनु त्रितस्य युध्यतः शुष्ममावन्नुत क्रतुम् । अन्विन्द्रम् वृत्रतूर्ये *anu tritasya yudhyataḥ çuśmamāvannuta kratum / anvindraṁ vṛtratūrye*) (VIII.7.24) – под обоими противниками подразумевается инерция Бессознательного (см. главу III). В то же время и сам разум (Трита) описывается как расчленитель Вритры (यस्य त्रितो व्योजसा वृत्रं विपर्वमर्दयत् *yasya trito vyojasā vṛtraṁ viparvamardayat*) (I.187.1), что естественно объясняется в рамках психологической интерпретации текста РВ, как и упоминание о том, что Гносис (Индра) для ума (Триты) добыл свет или коров из пресмыкающегося или непросветлённого состояния сознания (अहम् इन्द्रो त्रिताय गा अजनयम् अहेर् अधि *aham indro tritāya gā ajanayam aher adhi*) (X.48.2).

Как мы уже указывали выше, Обладающий–всеми–формами или Вишварупа с психологической точки зрения является ещё одним обозначением Тьмы Незнания (तमो अवयुनं *tamo avayunaṁ*), которая представляет собой первичный материал для созидания всего многообразия различных существ и их тел Имеющим–все–тела (Вишварупа) и Побуждающим–к–жизни (Савитар) светоносным Творцом (Тваштар) (देवस् त्वष्टा सविता विश्वरूपः पुपोष प्रजाः पुरुधाजजान । इमा च विश्वा भुवनान्यस्य *devas tvaṣṭā savitā viçvarūpaḥ pupoša prajāḥ purudhājajāna / imā ca viçvā bhuvanānyasya*) (III.55.19; см. также I.13.10; III.38.4-5; III.56.3 и X.10.5). Денотат дублирующих друг друга мифологических сюжетов об уничтожении Вритры или Валы и об убийстве Вишварупы Индрою или Тритою один и тот же – подавление Бессознательного и духовное просветление – но описывается он под разными углами зрения: с одной стороны здесь изображается работа надразумного или гностического сознания (Индра), но действует оно, сдругой стороны, через разум (Трита) и поэтому последний может и сам выступать в роли активного субъекта данного процесса.

Согласно реконструкции А.С.Майданова, распространение "индраизма" как особой воинственной формы религии в среде готовившихся вторгнуться в Южную Азию ариев способствовало поднятию их боевого духа и первоначальным успехам во время

завоевательных походов.[1] Однако всё усиливавшееся сопротивление туземных племён привело к тому, что индоарии вновь вернулись к почитанию древних индоиранских богов как помощников и союзников Индры в борьбе с его врагами.[2]

В первую очередь это произошло с божеством жертвенного костра Агни, которому теперь стали поклоняться как божеству намеренно устраиваемых пожаров.[3] Как считает учёный, в результате этого Агни превратился в лучше всех убивающего Дасью или аборигенов[4] и завоёвывающего добычу в каждом сражении (दस्युहन्तमम् धनंजयं रणे रणे *dasyuhantamam dhanaṁjayaṁ raṇe raṇe*) (VI.16.15) и неистового в сражениях (त्वेषः समत्सु *tvešaḥ samatsu*) (I.66.6); к нему стали обращаться за помощью в битвах (III.24.1; V.4.6; V.9.7) и даже отождествили с Индрою (त्वमग्न इन्द्रो *tvamagna indro*) (II.1.3).[5] Нечто подобное произошло и с другими объектами религиозного поклонения ариев – Адити, Варуной, Митрой, Тваштаром.[6]

[1] [107]. С. 152-155.
[2] [107]. С. 172-173.
[3] [107]. С. 156-157.
[4] В исторической школе герменевтики текста РВ с середины XIX в. существуют два основных подхода к трактовке Дасью. С одной стороны, по Р.Роту и Г.Грассману, под ними первоначально подразумевались демоны, а позднее враги индоариев вообще (см.: [13]. S. 496; [185]. С. 5.); А.А.Макдонелл, напротив, полагает, что изначально они обозначали темнокожих аборигенов и только позднее стали (атмосферными) демонами ([108]. P. 62, 64 and 157-159.); к последнему учёному присоединяются Г.Ольденберг ([147]. S. 62, 151, 165-166 und 568-569.), З.А.Рагозина ([155]. С. 309-310.) и М.Шетелих ([185]. С. 6-9.). С другой стороны, А.Людвиг видит в них прежде всего враждебные ариям туземные племена ([102]. S. 31, 33 und 44-45.); так же считают В.Ф.Миллер ([114]. С. 48.), Г.Циммер ([185]. С. 5-6.), Ф.Боллензен ([13]. S. 496.). С.Видьяланкар ([29]. С. 71.), В.И.Кальянов ([70]. С. 164.) и Е.М.Медведев ([112]. С. 100.).
[5] [107]. С. 156-157. Д.Н.Овсянико-Куликовский полагает, что взаимное перенесение атрибутов Агни и Индры друг на друга связано с тем, что учреждение особого культа огня союза индоарийских общин (Агни Вайшванара) на основе слияния культов священных огней отдельных общин (Агни Вишпати) и семей (Агни Грихапати или Дамунас) совпало с возникновением культа национального или верховного арийского бога, бывшего до этого богом войны (Индра Вишвачаршани) – а появление новых культов в свою очередь отражало процесс политического объединения ведийских племён ([137]. С. 1-3, 7-9, 21-22 и 37-59; [139]. С. 1-17.).
[6] [107]. С. 173-174.

Мы не можем согласиться с предлагаемой А.С.Майдановым реконструкцией истории богопочитания у индоариев, поскольку она производится с использованием широко применяемых в натуралистической и исторической школах герменевтики текста РВ методов псевдохронологического дробления истолковываемого материала и некорректного – узкого и выборочного – контекстуального анализа.

Рассматривать описываемые в источнике отношения между различными Силами Света (देवा *devā*) с хронологической точки зрения было бы очевидной ошибкой – поскольку в таком случае критерием для причисления отдельных гимнов и стихов памятника к тому или иному периоду развития религиозной мысли является исключительно субъективная установка отдельного толкователя.[1] Учёный игнорирует объективные данные о структурном единстве текста РВ и о целенаправленном и систематическом употреблении его авторами тайной (иносказательной) речи (см. главу I), указывающие на то, что возможная (вряд ли очень значительная, в пределах двух-трёх поколений поэтов) хронологическая вариативность составляющих сборника не должна приниматься в расчёт по причине его функциональной, композиционной, образно-сюжетной и смысловой однородности как неразделимого целого.

То же самое относится и к попыткам псевдохронологического

[1] Причём каждый герменевт предлагает свою собственную систему хронологического подразделения сообщений РВ, что явно видно на примере изучения работ отечественных дореволюционных ригведологов. Так, Д.Н.Овсянико-Куликовский находит в РВ свидетельства смены натуралистического политеизма (с двумя стадиями абстрагирования деифицируемых природных объектов) философским монотеизмом ([143]. С. 160; [140]. С. 665; [135]. С. 91-92.). В свою очередь А.И.Введенский реконструирует на основании данных памятника деградирующее движение от нравственно-этического монотеизма к натуралистическому политеизму и через него к пантеизму и магизму ([22]. С. 266-389.). А З.А.Рагозина выделяет в результате анализа сообщений источника три периода в истории древневедической религии – поклонение обожествляемым в виде т.н. "старших" и "младших" богов силам природы и деификация различных лишённых материальных прототипов абстрактных принципов и отвлечённых понятий ([155]. С. 141-300.); но затем она признаёт, что весь пантеон РВ представляет собою лишь различные облики единого божественного начала – Света/Тепла (Агни) – и что индоарии всегда были огнепоклонниками ([155]. С. 476-480.).

расщепления предикатов отдельных Светоносных (देवा *devā*): в таком случае неспособность непротиворечиво истолковать всю совокупность сообщений источника о данном Сияющем (देव *deva*) с определённой герменевтической позиции прикрывается причислением различных атрибутов объекта экзегезы к разным, существующим только в уме экзегета периодам времени – т.е. наблюдается подмена извлечения истинностного значения текста (экзегезиса) созданием его вымышленного понимания (эйзегезисом). В то же время в рамках психологической парадигмы герменевтики древнейших ведических гимнов данные РВ о воинственном характере Агни находят своё естественное объяснение, если видеть в нём не физическое пламя костров и пожаров, а Пылающую Волю Сознания Истины (अग्निक्रतु ऋतचित् *agnikratu ṛtacit*) (I.77.3; IV.3.4; V.3.9; VI.9.5), а в Дасью – не враждебные индоариям автохтонные племена Южной Азии, а препятствия (वृत्रम् दस्युर् *vṛtram dasyur* или वृत्रा दस्यून् *vṛtrā dasyūn*) (II.11.18; VI.29.6) лишённых Божественного Слова иллюзий (मायावान् अब्रह्मा दस्युर् *māyāvān abrahmā dasyur* или मायाभिर् दस्यूंत्र् *māyābhir dasyūnr* или माया दस्युम् *māyā dasyum*) (IV.16.9; VIII.14.14; X.73.5) Бессознательного или Тьмы Незнания (तमो अवयुनं *tamo avayunaṁ*) (см. выше)[1], потому что при таком понимании становится объясняемым сообщение источника о том, что родившийся и сверкающий Огонь убивает Светом Дасью или Мрак (अग्निर् जातो अरोचत घ्नन् दस्यूञ् ज्योतिषा तमः *agnir jāto arocata ghnan dasyūñ jyotiṣā tamaḥ*) (V.14.4). Под завоёвываемой Агни добычей (धनंजयं *dhanaṁjayaṁ*) в таком случае надо подразумевать захваченное Дасью (दस्युं धनिनं *dasyuṁ dhaninaṁ*) (I.33.4) или Силой Тьмы богатство (धनिनः अदेवयोः *dhaninaḥ adevayoḥ*) (III.150.2) – пылающее (शुचते धनाय *çucate dhanāya*) (IV.23.1) и состоящее из 100 гностических энергий (शतधन्यं *çatadhanyaṁ*) (IV.18.3) Богатство Духовного Я (धनं आत्मानं *dhanaṁ ātmānaṁ*) (X.97.8).[2] Именно поэтому завоевание добычи приравнивается к захвату мудрости (मेधसाताव् धनाय *medhasātāv dhanāya*) (VIII.71.5) и производится оно

[1] Гипотеза о психологическом значении образа Дасью в РВ была выдвинута Ш.А.Гхошем ([189]. P. 134-136, 139, 215-221, 224-231 and 236-238.). Он производит слова दास *dāsa* и दस्यु *dasyu* от глагольного корня दस् *–das–* "to divide, to hurt, to injure" ([189]. P. 230.).
[2] О таком смысле термина आत्मन् *ātman* в РВ говорит ещё М.Мюллер ([124]. P. 20-21.).

посредством Слова Божьего (ब्रह्म सनये धनानाम् *brahma sanaye dhanānām*) (X.30.11) или дающего экстатическое вдохновение (विपोधां *vipodhāṁ*) сокровища видения–звучания–сияния (धियं धनर्चम् *dhiyaṁ dhanarcam*) – Огня Воли Бога (Агни) (X.46.5; см. также III.29.15). Вспыхнув, Она уничтожает сопротивление Бессознательного и во многих битвах завоёвывает желанную добычу (उद् अग्निर् वृत्रहाजनि । धनंजयो रणे रणे *ud agnir vṛtrahājani / dhanaṁjayo raṇe raṇe*) (I.74.3); авторы гимнов добиваются просветления или рождаются от матери Ушас, экстаз наполняет все семь оболочек их существа (अधा मातुर् उषसः सप्त विप्रा जायेमहि *adhā mātur ušasaḥ sapta viprạ̄ jāyemahi*), они становятся первыми знатоками среди людей (प्रथमा वेधसो नॄन् *prathamā vedhaso nṝn*), превращаются в огненных Детей Света и, пылающие, раскалывают полную богатств скалу Тьмы (दिवस् पुत्रा अङ्गिरसो भवेमाद्रिं रुजेम धनिनं शुचन्तः *divas putrā aṅgiraso bhavemādriṁ rujema dhaninaṁ çucantaḥ*) (IV.2.15).

Кроме того, А.С.Майданов упорно не обращает внимания на постоянные отождествления в памятнике практически всех упоминаемых в нём Сил Света (देवा *devā*) друг с другом. Так, только Агни и только в т.н. древнейших мандалах восхваляется как Адити (II.1.11; IV.1.20; VII.9.3), Анша (II.1.4), Арьяман (II.1.4; V.3.2), Брахманаспати (II.1.3), Бхага (II.1.7; III.20.4; VI.13.2), Бхарати (II.1.11), Варуна (II.1.4; III.5.4; V.3.1; VI.3.1; VII.12.3; VII.88.2), Вата (II.1.6; III.29.11), Ваю (VI.4.7), Вивасват (VII.9.3), Вишведевы (V.3.1), Вишну (II.1.3), Дравинодас (II.1.7), Ида (II.1.11), Индра (II.1.3; V.3.1), Маруты (II.1.6; IV.6.10), Матаришван (III.5.9; III.29.11), Митра (II.1.4 и 5; III.5.3, 4 и 9; IV.4.15; IV.6.7; V.3.1 и 2; VI.2.1 и 11; VI.3.6; VI.5.4; VI.13.2; VI.14.6; VI.15.2; VII.9.3; VII.12.3), Навагвы (VI.6.3), Пушан (II.1.6), Рибху (II.1.10; VI.3.8), Рудра (II.1.6; IV.3.1; V.3.2), Савитар (II.1.7; IV.6.2), Сарасвати (II.1.11), Сома (IX.66.18-22; IX.67.23-24 и 26), Тваштар (II.1.5; VIII.102.8) и Хотра (II.1.11). То же самое можно сказать и относительно других объектов религиозного поклонения: Варуна уподобляется Адже (VIII.41.10), Вате (VII.87.2) и Трите (VIII.41.6); Индра характеризуется как Бхага (III.36.5; III.49.3; V.33.5; VI.28.5), Ваджа (VII.37.4), Варуна (IV.42.3), Вишвакарман (VIII.98.2), Ману (IV.26.1), Рибхукшан (VII.37.4), Сома (IX.5.7 и 9), Сурья (IV.26.1; IV.31.14-15; VIII.93.4) и Тваштар (IV.42.3); Маруты призываются как Ваджра (VI.47.28; VIII.96.9) и Рибхукшаны (VIII.20.2); Савитар

описывается как Агни (IX.67.26), Бхага (III.56.6; V.82.1 и 3), Дхишана (III.56.6), Митра (V.81.4), Пушан (V.81.5), Сурья (VII.63.3-4), Тваштар (III.55.19) и Эташа (V.81.3); Сома идентифицируется как Агни (IX.5.1 и 2), Ваджра (IX.77.1), Индра (IX.63.9), Праджапати (IX.5.9), Раса (IX.41.6), Сурья (IX.41.5; IX.54.3; IX.63.13; IX.64.9) и Ушас (IX.41.5); Ушас воспевается как Пурамдхи (III.61.1) и Индра (VII.79.3).

Вышеизложенные факты объясняются сообщением РВ о том, что Единое Светоносное Сущее находящиеся в экстатическом вдохновении мистики называют многими способами – Индрой, Митрой, Варуной, Агни, Гарутмантом, Йамой и Матаришваном (इन्द्रं मित्रं वरुणम् अग्निम् आहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् । एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति अग्निं यमं मातरिश्वानम् आहुः *indraṁ mitraṁ varuṇam agnim āhuratho divyaḥ sa suparṇo garutmān / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti agniṁ yamaṁ mātariçvānam āhuḥ*) (I.164.46).

В этой связи попытка хронологической интерпретации отношений между отдельными упоминаемыми в источнике эманациями Света (देवा *devā*) должна быть охарактеризована как совершенно неадекватная и ошибочная. Как было продемонстрировано выше, упоминаемые в РВ сюжеты о поведении Вишведевов и Вишну во время борьбы Индры и Вритры, о конфликтах Индры с Вишведевами, Марутами и Ушас, о нападении Индры на Тваштара и Вишварупу хорошо читаются в рамках психологической теории интерпретации древнейших ведических гимнов с использованием функционального подхода. То же самое справедливо и для отношений Индры с Адитьями.

В памятнике сообщается о следующем разделении функций Гностического Разума (Индра) и Истинной Речи (Варуна) (см. также IV.42.1-7). Первый убивает мощью своей энергии сопротивление Бессознательного (Вритру) (वज्रेणान्यः शवसा हन्ति वृत्रं *vajreṇānyaḥ çavasā hanti vṛtraṁ*) (VI.68.3) или его силы (Вритр) (वृत्राण्यन्यो अप्रतीनि हन्ति *vṛtrāṇyanyo apratīni hanti* или वृत्राण्यन्यः समिथेषु जिघ्नते *vṛtrāṇyanyaḥ samitheṣu jighnate*) (VII.85.3; VII.83.9), наделяет Светом (दयते वसूनि *dayate vasūni*) (VII.84.4) и движется в блеске посредством сил мысли (Марутов) (मरुद्भिर् शुभमन्य ईयते *marudbhir çubhamanya īyate*) (VII.82.5); вторая всегда охраняет обеты или законы существования (व्रतान्यन्यो अभि रक्षते सदा *vratānyanyo*

abhi rakšate sadā) (VII.83.9), несёт бытие различных существ (कृष्टीरन्यो धारयति प्रविक्ता *krštīranyo dhārayati praviktā*) (VII.85.3), уничтожает отклонения от Истины (प्र अनृता मिनात्य् *pra anrtā minātу*) (VII.84.4), поддерживается в состоянии покоя Любовью Бога (Митрой) (क्षेमेण मित्रो वरुणं दुवस्यति *kšemeṇa mitro varuṇaṁ duvasyati*) (VII.82.5) и сопровождает Гносис (Индру) в различных местах (सिषक्त्यन्यो वृजनेषु *sišaktyanyo vrjanešu*) (VI.68.3). Они вместе как друзья пребывают в сиянии ментального неба (द्युक्षो वरुण इन्द्रसखा *dyukšo varuṇa indrasakhā*) (VII.34.24). Более того, энергия Сверхразума называется пупом или средоточием Истинной Речи (इन्द्रस्य वज्रो वरुणस्य नाभिः *indrasya vajro varuṇasya nābhiḥ*) (VI.47.28). Вот почему Их вместе как двуединое существо (в двойственном числе) призывают уничтожить самой мощной сверкающей энергией (इन्द्रा युवं वरुणा दिद्युम् अस्मिन्न् ओजिष्ठम् नि वधिष्टं वज्रम् *indrā yuvaṁ varuṇā didyum asminn ojišṭham ni vadhišṭaṁ vajram*) терзающие и вводящие в заблуждение авторов гимнов силы Зла (यो नो दुरेवो वृकतिर् धभीतिस् *yo no durevo vrkatir dabhītis*) (IV.41.4).

Но в то же время мощь Гностического Ума исполнена Божественной Любви или беременна Ею (इन्द्रस्य वज्रो मित्रस्य गर्भो *indrasya vajro mitrasya garbho*) (VI.47.28). Поэтому мы не можем согласиться с мнением А.С.Майданова о том, древнейшие ведические гимны запечатлели ту стадию истории богопочитания у индоариев, когда культ Индры оттесняет культ Митры и поэтому последнему посвящён в РВ только один гимн (III.59).[1] Кроме того, в источнике указывается, что Гносис сокрушает обманы предающих установления Слова Божьего и Любви Бога (वृजिनाशृणासि प्र ये मित्रस्य वरुणस्य धाम *vrjināçrṇāsi pra ye mitrasya varuṇasya dhāma*) (X.89.8) и использует Свою уподобляемую по прочности и блеску металлу энергию на благо поклоняющихся Им (इन्द्रः अवाभरद् वज्रम् आयसं शेवं मित्राय वरुणाय दाशुषे *indraḥ avābharad vajram āyasaṁ çevaṁ mitrāya varuṇāya dāçuše*) (X.113.5).

Что касается Адитьев в целом, то в памятнике от имени самого Индры утверждается, что он не нарушает законов Сияющих Детей Беспредельности и что это Они создали его для силы непобедимым, непреодолимым и необоримым (आदित्यानां देवानां नमिनामि धाम । ते मा शवसे

[1] [107]. С. 174.

ततक्षुर् अपराजितम् अस्तृतम् अषाल्हम् *ādityānāṁ devānāṁ naminām̐i dhāma / te mā çavase tatakšur aparājitam astṛtam ašāḷam*) (X.48.11). А ещё в одном стихе Индру призывают применить своё смертельное оружие против предающих Митру, Арьямана и Варуну и лишённых Божественной Любви служителей Зла (प्र ये मित्रं प्र अर्यमणं दुरेवाः प्र वरुणं मिनन्ति । न्यमित्रेषु वधम् इन्द्र शिशीहि *pra ye mitraṁ pra aryamaṇaṁ durevāḥ pra varuṇaṁ minanti / nyamitrešu vadham indra çiçīhi*) (X.89.9).

Но Любовь Божья характеризуется в РВ как носитель качеств Творца (त्वष्टृमान् मित्रो *tvaštṛmān mitro*) (VI.52.11) – а заветы Побуждающего–к–жизни и Владеющего–всеми–телами Светоносного Демиурга (देवस् त्वाष्टा सविता विश्वरूपः *devas tvāšṭā savitā viçvarūpaḥ*) (III.55.19), согласно изучаемому тексту, не нарушают даже такие Силы Света как Индра (न यस्येन्द्रो व्रतम् न मिनन्ति देवं सवितारं *na yasyendro vratam na minanti devaṁ savitāraṁ*) (II.38.9). Если Тваштар действительно является для древнейших ведическим поэтов второстепенным божеством по сравнению с Индрою, как утверждает А.С.Майданов[1], то почему они, помимо вышеизложенного, приписывают ему создание энергии Гносиса (त्वष्टास्मै वज्रं ततक्ष *tvašṭāsmai vajraṁ tatakša*) (I.32.2; см. также I.52.7; I.61.6; V.31.4; X.48.3), её доведение до совершенства как оружия (त्वष्टा वज्रं अवर्तयत् *tvašṭā vajraṁ avartayat*) (I.85.9; см. также VI.17.10) и взращивание Его мощи (त्वष्टा ते ववृधे शवस् *tvašṭā te vavṛdhe çavas*) (I.52.7)?

По словам учёного, переворот в пантеоне индоарийских богов описывается в гимне X.124.[2] В нём слишком долго пребывавший в длительной Тьме (ज्योगेव दीर्घं तम आशयिष्ठाः *jyogeva dīrghaṁ tama āçayišṭhāḥ*) Огонь призывают на жертвоприношение (इमं नो अग्न उप यज्ञमेहि *imaṁ no agna upa yajñamehi*) (1). Затем тот говорит, что видит перед собою бессмертие и скрытно и тайно уходит от силы Мрака (अदेवाद् प्रचता गुहा यन् प्रपश्यमानो अमृतत्वमेमि *adevād pracatā guhā yan prapaçyamāno amṛtatvamemi*), которая относилась к нему приветливо и дружелюбно (शिवं यत् सन्तम् जहामि स्वात् सख्याद् *çivaṁ yat santam jahāmi svāt sakhyād*), к далёкой родне (अरणीं नाभिमेमि *araṇīṁ nābhimemi*) (2). В этом сообщении, согласно А.С.Майданову, рассказывается об уходе Агни от не

[1][107]. С. 174.
[2][107]. С. 173.

поклоняющихся Индре "митраистских" племён иранцев к "индраистским" племенам индоариев.[1] Далее исследователь переходит к анализу стиха с сообщением его автора о том, что он выбирает Индру и покидает своего отца (इन्द्रं वृणानः पितरं जहामि *indraṁ vṛṇānaḥ pitaraṁ jahāmi*), в котором работал многие годы (बह्वीः समा अकरम् अन्तर् अस्मिन्न् *bahvīḥ samā akaram antar asminn*); Агни, Варуна и Сома колеблются или пребывают в движении (अग्निः सोमो वरुणस् ते च्यवन्ते *agniḥ somo varuṇas te cyavante*); царство или власть перевернулась (पर्यावर्द राष्ट्रं *paryāvard rāṣṭraṁ*) – и своим приходом сюда поэт поддерживает это (событие) (तदवाम्यायन् *tadavāmyāyan*) (4). Как полагает А.С.Майданов, в упоминаемом здесь покидаемом отце (पितरं जहामि *pitaraṁ jahāmi*) надо видеть оттесняемого в культе на второй план Тваштара.[2] Затем Индра заявляет, что Владыки Дыхания Жизни потеряли свою силу вводить в заблуждение (निर्माया उ त्ये असुरा अभूवन् *nirmāyā u tye asurā abhūvan*); потом он говорит Варуне, что если тот хочет его любить (त्वं च मा वरुण कामयासे *tvaṁ ca mā varuṇa kāmayāse*), то должен отличить Истину от Лжи (ऋतेन अनृतं विविञ्चन् *ṛtena anṛtaṁ viviñcan*); наконец, он упоминает, что царство теперь принадлежит ему (मम राष्ट्रस्य *mama rāṣṭrasya*), и предлагает Варуне придти для верховного господства (अधिपत्यमेहि *adhipatyamehi*) (5)[3]. Согласно реконструкции учёного, под Асурами подразумеваются отвергаемые теперь древние боги ариев.[4] В последнем из приводимых

[1][107]. С. 173. Примечание 7, и 174.

[2][107]. С. 173. По Ф.Б.Я.Кёйперу, Агни выходит из хаотического и недифференцированного мира Тьмы и первобытных вод (или из чрева Асуры Вритры) в создаваемый Индрою мир Космоса ([82a]. P. 16-19.).

[3]Г.Ольденберг и Т.Я.Елизаренкова переводят фразу मम राष्ट्रस्य अधिपत्यमेहि *mama rāṣṭrasya adhipatyamehi* как "приди под господство моей власти" (их переводу следует А.С.Майданов), К.Ф.Гельднер – so tritt die Oberherrschaft meines Reiches an, Л.Рену – adhère à la souveraineté sur mon empire; однако при разрешении данной герменевтической ситуации мы находимся на позициях, близких точке зрения Ф.Б.Я.Кёйпера, согласно которому Индра в устанавливаемом им царстве предлагает Варуне владычество над определённой частью мира ([82]. P. 114; [82a]. P. 16, 26-27 and 29; [V]. С. 523.); по нашему мнению, Индра завоёвывает своё царство для Варуны; это согласуется с упоминанием о любви последнего к первому (त्वं च मा वरुण कामयासे *tvaṁ ca mā varuṇa kāmayāse*).

[4][107]. С. 173.

А.С.Майдановым из рассматриваемого гимна стихе Индра призывает Сому выйти с тем чтобы ему – возлиянию (или призыву) – самому пожертвовали возлияние (или призыв) (निरेहि सोम हविष् ट्व सन्तं हविषायजाम *nirehi soma haviš ṭva santaṁ havišāyajāma*) (6); как считает толкователь, так описывается учреждение ранее не существовавшего культа опьяняющего напитка.[1]

А.С.Майданов развивает теорию индийского исследователя Б.К.Гхоша о том, что до разделения индоиранцев в их среде более культурная и занимавшаяся скотоводством и сельским хозяйством вообще часть населения поклонялась Асурам, в то время как более мобильная и менее цивилизованная часть почитала Девов; в дальнейшем именно последняя (индраистская или индоарийская) часть арийских племён начала вторжения в Южную Азию, а первая (митраистская или иранская) продолжала мирно продвигаться из Средней Азии в направлении Ближнего Востока.[2]

Однако гипотеза Б.К.Гхоша–А.С.Майданова о двух религиях у ариев не подтверждается данными РВ, потому что в ней Владыками Дыхания Жизни (असुर *asura*) или наделёнными Их качествами (असुर्य *asurya*) называются не только т.н. "прежние главные боги" – Адитьи (VIII.27.20), Апам Напат (II.35.2), Варуна (I.24.14; II.27.10; II.28.7) или Митра-Варуна (I.151.4; VII.36.2; VII.65.1 и 2; VIII.25.3 и 4), Дьяус (I.131.1; X.132.4), Пушан (V.51.11), Савитар (I.35.7 и 10; IV.53.1), Сарасвати (VII.96.1), Сурья (VIII.101.12) и Ушас (X.55.4), – но и якобы оттесняющие их в пантеоне на задний план Агни (III.3.4; IV.2.5; V.10.2; V.12.1; V.15.1; VII.2.3; VII.5.6; VII.30.3; VIII.19.23), Брихаспати (II.23.2), Индра (I.174.1; IV.16.2; VI.30.2; VI.36.1; VII.22.5; VIII.90.6; X.96.11) с Марутами (I.64.2) и Сома (IX.74.7). Как можно говорить о том, что авторы памятника поклонялись Силам Света (Девам) и отвергали Властителей Жизни (Асуров), когда они описывают Бога как Единую Жизненную Силу Светоносных (देवानां असुरेकः *devānāṁ asurekaḥ*) (X.121.7) или воспевают присущее последним великое Единое Дыхание Жизни (महद् देवानाम् असुरत्वम् एकम् *mahad devānām asuratvam ekam*) (III.55.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,

[1] [107]. С. 173. Примечание 8.
[2] [54]. С. 19; [107]. С. 173-174.

9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21 и 22)? Подобным же образом Варуну и Митру ошибочно рассматривать как свергаемых Девами вождей партии Асуров, поскольку в источнике утверждается, что сами Сверкающие определили их для Господства–над–Жизнью (या धारयन्त देवाः असुर्याय *yā dhārayanta devāḥ asuryāya*) (VII.66.2). Также неправильно видеть в Индре предводителя побеждающей партии Девов и говорить о существовании таковой вообще, потому что он характеризуется как превосходящий по Силе Жизни и Мощи даже первых или древних Светоносных (देवाश्चित् ते असुर्याय पूर्वे अनु क्षत्राय ममिरे सहांसि इन्द्रो *devāçcit te asuryāya pūrve anu kšatrāya mamire sahāṁsi indro*) (VII.21.7). Кроме того, у Индры есть четыре имени Господина Жизненного Дыхания (चत्वारि ते असुर्याणि नामा *catvāri te asuryāṇi nāmā*), с психологической точки зрения символизирующие несомую им Истину Сознательного Блаженства Бытия (ऋत सत् चित् आनन्द *ṛta–sat–cit–ānanda*), которыми он совершает свои деяния (येभिः कर्माणि चकर्थ *yebhiḥ karmāṇi cakartha*) (X.54.4).

Какие же Асуры теряют свою способность обмана (निर्माया उ त्ये असुरा अभूवन् *nirmāyā u tye asurā abhūvan*) (X.124.5) и каких Асуров побеждают (असुरानभि देवाअसाम *asurānabhi devāasāma*) (X.53.4) или убивают Светоносные (हत्वाय देवा असुरान् *hatvāya devā asurān*) (X.157.4)? Почему убийцами Асуров (असुरघ्न *asuraghna* или असुरहा *asurahā*) называются Гностические Разум (Индра), Воля (Агни) и Солнце (Сурья) (VI.22.4; VII.13.1; X.170.2)? Дело в том, что древнейшие ведические поэты поклоняются сверхсознательным или Светлым Владыкам Дыхания Жизни (देवाव् असुरा *devāv asurā*) (VIII.25.4) и отвергают бессознательных или Тёмных Властителей Жизненной Силы (असुरा अदेवाश् *asurā adevāç*) (VIII.96.9).[1]

Мы не можем принять предлагаемой А.С.Майдановым интерпретации гимна X.124 как описания обусловленного социально-политическими процессами разделения арийского племенного союза

[1] Ф.Б.Я.Кёйпер в видах проведения своей космогонической теории искажает смысл выражения देवाव् असुरा *devāv asurā* его переводом как "Asuras who have become Devas" или "Devas of Asuric origin" и видит в них перебежчиков из стана божеств первичного или нижнего мира Хаоса в лагерь богов формирующегося нового или верхнего мира Порядка ([82]. P. 111-112 and 114-115; [82a]. P. 7. Note 13, 11 and 13.).

переворота в религиозном пантеоне индоариев, потому что она основывается на некорректном лексико-синтаксическом и контекстуальном анализе сообщений памятника. Так, исследователь видит в оставляемом Агни отце (पितरं जहामि *pitaraṁ jahāmi*) Тваштара; однако в источнике покидаемый субъект характеризуется как Сила Тьмы (अदेवाद् *adevād*), в то время как Творец постоянно именуется в РВ Силой Света (देव *deva*) (I.20.6; II.31.4; III.4.9; III.54.12; III.55.19; VI.49.9; X.10.5; X.49.10; X.70.9; X.92.11; X.110.9). Более того, Агни уходит от не жертвующего к жертвующему (अयज्ञियाद् यज्ञियं भागम् एमि *ayajñiyād yajñiyaṁ bhāgam emi*) (X.124.3) – а Тваштара авторы древнейших ведических гимнов призывают прийти с тем, чтобы он сам помогал им при каждом жертвоприношении (त्वष्टर् इहा गहि उत त्मना । यज्ञे यज्ञे न उद् अव *tvaṣṭar ihā gahi uta tmanā / yajñe yajñe na ud ava*) (V.5.9). Толкователь также не объясняет содержащегося в рассматриваемом гимне упоминания о том, что Агни говорит приветливое слово своему отцу Асуре (शंसामि पित्रे असुराय शेवम् *çaṁsāmi pitre asurāya çevam*) (X.124.3) – ведь оно противоречит разрабатываемой А.С.Майдановым теории о резком отмежевании ведийских ариев как поклонников Девов от авестийских ариев как почитателей Асуров.

Гимн X.124 с психологической точки зрения представляет собою описание кульминации процесса духовной трансформации человеческой личности. Пламенная Божественная Воля долго пребывает во Тьме Незнания (ज्योगेव दीर्घं तम आशयिष्ठाः *jyogeva dīrghaṁ tama āçayiṣṭhāḥ*) и работает в ней долгие годы (बह्वीः समा अकरम् अन्तर् अस्मिन्न् *bahvīḥ samā akaram antar asminn*), пока Гносис (Индра) не призывает Её для проведения жертвоприношения или сознательного самопожертвования человека Божественному (इमं नो अग्न उप यज्ञमेहि *imaṁ no agna upa yajñamehi*). Тогда мистик выбирает Гностический Свет (इन्द्रं वृणानः *indraṁ vṛṇānaḥ*) и уходит от породившего его и относившегося к нему дружелюбно и ласково (शिवं यत् सन्तम् जहामि स्वात् सख्याद् *çivaṁ yat santam jahāmi svāt sakhyād*) Тёмного Отца (पितरं जहामि *pitaraṁ jahāmi* и अदेवाद् *adevād*) к далёкой родне (अरणीं नाभिमेमि *araṇīṁ nābhimemi*) или к своему второму (Светлому) Отцу, Который является Владыкой Жизни (Асурой) и Которому он говорит приветливое слово (शंसामि पित्रे असुराय शेवम् *çaṁsāmi pitre asurāya çevam*). Происходит катарсис

или полная перестройка личности – жившие в ней ранее подспудно Воля, Блаженство и Речь Бога приходят в движение अग्निः सोमो वरुणस् ते च्यवन्ते *agniḥ somo varuṇas te cyavante*), царство переворачивается (पर्यावर्द् राष्ट्रं *paryāvard rāṣṭraṁ*) или проявляется новый гностический центр и руководитель человеческого существа, наложенные Тёмными Владыками Жизни узы обмана спадают (निर्माया उ त्ये असुरा अभूवन् *nirmāyā u tye asurā abhūvan*), Гносис устанавливает свою сияющую власть (मम राष्ट्रस्य *mama rāṣṭrasya*), предлагает Слову Божьему верховное господство (अधिपत्यमेहि *adhipatyamehi*) и начинается экстаз (निरेहि सोम *nirehi soma*).

А.С.Майданов утверждает, что главной темой РВ является поход индоариев из Средней Азии в Южную и завоевание этого тёплого края или, как называли это завоевание сами древнейшие ведические поэты, сражение за солнце (स्वर्मीऌ्हे *svarmīḻhe*) (IV.16.15).[1] Мы решительно не можем согласиться с подобным искажением значений термина स्वर् *svar* (см. выше) и выражения स्वर्मीऌ्हे *svarmīḻhe* с использованием методов некорректного лексико-синтаксического и контекстуального анализа.[2] В изучаемом памятнике битва за Свет связана с убийством Гносисом (Индра) силы сопротивления Бессознательного (Вритра) (स्वर्मीऌ्हे यन् इन्द्र हर्ष्याहन् वृत्रं *svarmīḻhe yan indra harṣyāhan vṛtraṁ*) (I.56.5) и не может рассматриваться как образное поэтическое изображение какого-либо происходившего в действительности события.

Исследователь полагает, что ведийские арии называли себя народом с телом наилучшего вида (कृष्टेर् उपमस्य वव्रेः *kṛṣṭer upamasya*

[1] [107]. С. 177 и 185. По Ф.Б.Я.Кёйперу, упоминаемые в источнике битвы с наградой в виде солнца (स्वर्मीऌ्हे *svarmīḻhe*) относятся к характеристике проводящихся в начале каждого нового года ритуальных словесных состязаний и гонок колесниц, которые воспроизводили ежегодную борьбу с силами Хаоса за возобновление годичного цикла существования организованного мира (Космоса) ([80]. P. 219-221.).

[2] Примечательно, что ещё Д.Н.Овсянико-Куликовский прибегает к аналогичному искажению смысла сообщения РВ о том, что Агни выгнал Дасью из их местожительства, тем самым порождая для ария широкий Свет (त्वं दस्यूंर् ओकसो अग्न आज उरु ज्योतिर् जनयन्न् आर्याय *tvaṁ dasyūṁr okaso agna āja uru jyotir janayann āryāya*) (VII.5.6) – здесь якобы широкий Свет (उरु ज्योतिर् *uru jyotir*) должен пониматься как захватываемая индоариями у аборигенов земля ([137]. С. 49-50.).

vavreḥ) (IV.42.1 и 2), в то время как враждебных им представителей протодравидского и протомундского автохтонного населения (Даса или Дасью) описывали как безносых (अनासो दस्यूंर् *anāso dasyūṁr*) (V.29.10) или как чёрную кожу (त्वचं कृष्णाम् *tvacaṁ kṛšṇām* или त्वचम् असिक्नीं *tvacam asiknīṁ*) (I.130.8; IX.41.1; IX.73.5).[1] Кроме того, по мнению учёного, индоарии считали туземцев не–людьми, потому что те не соблюдали обетов ариев, не верили в арийских богов и не приносили им жертв (अन्यव्रतम् अमानुषम् अयज्वानम् अदेवयुम् दस्युम् *anyavratam amānušam ayajvānam adevayum dasyum* или अकर्मा दस्युर् अमन्तुर् अन्यव्रतो अमानुषः *akarmā dasyur amantur anyavrato amānušaḥ*) (VIII.70.11; X.22.8).[2]

Однако мы не можем согласиться с А.С.Майдановым и Т.Я.Елизаренковой в том, что индоарии именовали себя народом с

[1][107]. С. 178-179. Теория завоевания светлокожими ариями тёмнокожего (и плосконосого и толстогубого) дравидо-мундо-тибетского автохтонного населения Южной Азии (Дасов или Дасью) давно разрабатывается в исторической школе герменевтики текста РВ – см. работы А.Куна ([92]. S. 331-332.), А.Людвига ([102]. S. 39.), В.Ф.Миллера ([114]. С. 48-50.), Г.Циммера ([185]. С. 5-6.), Д.Н.Овсянико-Куликовского ([137]. С. 48-50.), Г.Ольденберга ([147]. S. 62, 151-152.), А.А.Макдонелла ([108]. P. 62 and 64.), З.А.Рагозиной ([155]. С. 312.), С.Радхакришнана ([156]. С. 91 и 96.), Н.К.Синхи и А.Ч.Банерджи ([173]. С. 32, 37 и 40.), К.М.Паниккара ([150]. С. 16-19 и 23.), Д.Р.Чананы ([183]. С. 48, 50 и 149.), В.И.Кальянова ([70]. С. 163-165.), Б.Н.Лунии ([105]. С. 46, 57 и 85.), Д.Д.Косамби ([86]. С. 88-90.), А.Л.Бэшема ([20]. С. 40.), Г.Ф.Ильина ([17]. С. 163 и 167.), Т.Я.Елизаренковой ([III]. С. 625, 675 и 749; [IV]. С. 616-617; [V]. С. 371 и 387; [62]. С. 195.), Е.М.Медведева ([112]. С. 100-101.), М.Шетелих ([185]. С. 7-10.). А.Хиллебрандт считает Дасов предками упоминаемого древнегреческими авторами сакского (т.е. ираноязычного) племени Дахов (Dahae), населявшего степи, долины и оазисы Средней Азии ([178]. S. 95-96; [155]. С. 314. Прим.). А.Парпола также считает, что около 2000 г. до н.э. в Северо-Западную часть Южной Азии вторглись носители индоевропейских диалектов и культуры бронзового века Средней Азии (в Маргиане и Бактрии) – Дасы, Дасью и Пани – а около 1800 г. до н.э. их частично оттеснила вглубь субконтинента и частично ассимилировала вторая волна индоевропейских племён – ведийские арии ([62]. С. 223-226.). Р.Ш.Шарма отмечает, что в РВ гораздо чаще говорится об убийстве Дасью по сравнению с Дасами и приходит к выводу о трёх волнах арийского вторжения – самыми ранними были Дасью и их жизненный уклад наиболее сильно изменился под влиянием неарийской культуры и сами они в результате смешения с её носителями приобрели отличные от ариев антропологические признаки, потом близкие индоиранцам Дасы и затем индоарии ([184]. С. 69-70.).

[2][107]. С. 179.

наилучшей телесной оболочкой (कृष्टेर् उपमस्य वव्रेः *kršṭer upamasya vavreḥ*), потому что эта фраза является окончанием стиха с самовосхвалением Истинной Речи (Варуна) – в нём Она сообщает, что Её воле следуют Светоносные и потом добавляет, что Она царит Светом над Существами–с–совершенными–телами (क्रतुं सचन्ते वरुणस्य देवा राजामि कृष्टेर् उपमस्य वव्रेः *kratuṁ sacante varuṇasya devā rājāmi kršṭer upamasya vavreḥ*) (IV.42.1 и 2). Т.е. последними являются в данном сообщении не люди, а Сияющие (देवा *devā*). Такая интерпретация подтверждается помимо непосредственного контекста упоминаниями в источнике о пьющих Блаженство или Сому (कृष्टयः सोमपाः *kršṭayaḥ somapāḥ*) (III.49.1) и блистательно возрастающих существах (द्युमद् वर्धन्त कृष्टयः *dyumad vardhanta kršṭayaḥ*) (V.19.3).

Историческое истолкование А.С.Майдановым сообщений о чёрной коже (त्वचं कृष्णाम् *tvacaṁ kršṇām* или त्वचम् असिक्नीं *tvacam asiknīṁ*) как о темнокожих аборигенах также не может быть принято, поскольку основывается на некорректном контекстуальном анализе.

В одном из них говорится, что Индра поддерживал в раздорах и во всех состязаниях приносящего жертвы ария своими 100 поддержками (इन्द्रः समत्सु यजमानम् आर्यं प्रावद् विश्वेषु शतमूतिर् आजिषु *indraḥ samatsu yajamānam āryaṁ prāvad viçvešu çatamūtir ājišu*), карая дляМану не имеющих обетов (मनवे शासद् अव्रतान् *manave çāsad avratān*), и подчинил чёрную кожу (त्वचं कृष्णाम् अरन्धयत् *tvacaṁ kršṇām arandhayat*) – однако целью данной борьбы было обретение Сияющего Мира (स्वर्मीळ्हेष्वाजिषु *svarmīḷhešvājišu*) (I.130.8). Все составляющие данного сюжета в совокупности не могут быть адекватно объяснены с помощью исторической парадигмы герменевтики текста РВ и в то же время хорошо читаются в рамках психологической теории, для которой приносящим жертвы арием (यजमानम् आर्यं *yajamānam āryaṁ*) является совершающий мистическое самопожертвование человек, помогающим ему Индрой с сотней поддержек (इन्द्रः शतमूतिर् *indraḥ çatamūtir*) – обладающий 100 сил воли Гносис, Ману – человеческий разум или ментальное существо, не имеющими обетов (अव्रतान् *avratān*) – прислужники Мрака или покрова Тьмы (त्वचं कृष्णाम् *tvacaṁ kršṇām*)

Чёрного Небытия (कृष्णम् अभ्वम् *kršṇam abhvam*) (I.92.5)[1], Миром Света (स्वर् *svar*) – надразумные области человеческого сознания (см. выше).

В другом упоминании описываются лучи или коровы (वि रश्मिभि : ससृजे सूर्यो गाः *vi raçmibhiḥ sasṛje sūryo gāḥ*) (VII.36.1) начинающегося экстатического Просветления (उषाः सूर्यो न रश्मिभिः *ušāḥ sūryo na raçmibhiḥ*) (IX.41.5), которые уничтожают покров Тьмы (गावो घ्नन्तः कृष्णाम् अप त्वचम् *gāvo ghnantaḥ kršṇām apa tvacam*) (IX.41.1) и помогают авторам гимнов победить лишённого обетов Дасью (साह्वांसो दस्युम् अव्रतम् *sāhvāṁso dasyum avratam*) (IX.41.2). Здесь в чёрной коже (कृष्णाम् त्वचम् *kršṇām tvacam*) и не соблюдающем обет Дасью (दस्युम् अव्रतम् *dasyum avratam*) можно видеть только сопротивление Бессознательного (वृत्रम् दस्युर् *vṛtram dasyur*) (см. выше).

То, что именно психологический подход является единственно подходящим при объяснении упоминаний о чёрной коже (त्वचं कृष्णाम् *tvacaṁ kršṇām* или त्वचम् असिक्नीं *tvacam asiknīṁ*), доказывается ещё одним стихом РВ, в котором возникающие в состоянии экстатического вдохновения энергии называются пламенеющими от гимнов, сжигающими не имеющих обетов (ऋचा शोचन्तः सन्दहन्तो अव्रतान् *ṛcā çocantaḥ sandahanto avratān*) и сдувающими с помощью способности вводить в заблуждение ненавистную Гносису черную кожу с земли и неба или из тела и разума человека (इन्द्रद्विष्टामप धमन्ति मायया त्वचम् असिक्नीं भूमनो दिवस् परि *indradviṣṭāmapa dhamanti māyayā tvacam asiknīṁ bhūmano divas pari*) (IX.73.5).

То же самое относится и к Дасам: так, характеризуемый как убийца препятствий и укреплений или Расщелин Тьмы (पुरो न भिदो अदेवीर् *puro na bhido adevīr*) (I.174.8) Бессознательного (तमो अवयुनं *tamo avayunaṁ*) (см. выше) Сверхразум (स वृत्रहेन्द्रः पुरन्दरो *sa vṛtrahendraḥ purandaro*) уничтожает Дасов в чёрном лоне (कृष्णयोनीः दसीर् ऐरयद् वि *kršṇayonīḥ dasīr airayad vi*) и порождает для ума место для существования и воды (अजनयन् मनवे क्षाम् अपश्च *ajanayan manave kšām*

[1]М.Шетелих на основании анализа упоминаний чёрной кожи (त्वचंकृष्णाम् *tvacaṁ kršṇām* или त्वचम् असिक्नीं *tvacam asiknīṁ*) в стихах I.130.8, IX.41.1-2 и IX.73.5 приходит к выводу о том, что это выражение обозначает не чернокожих туземцев как некое целое, а Тьму или Несчастье или Зло как самостоятельную категорию ([185]. С. 8-10.).

apaçca) (II.20.7) или потоки Света (स्वर्वतीर् अपः *svarvatīr apaḥ*) (V.2.11). Что же касается безносых (т.е. плосконосых) Дасью, то с учётом вышеизложенного мы склонны вслед за рядом комментаторов РВ понимать выражение अनास दस्यूंर् *anāso dasyūnir* как "не имеющие ртов Дасью"[1] – т.е. видеть в них не славословящие или не произносящие гимнов Богу силы Тьмы.

Мы уже приводили справедливое замечание Ш.А.Гхоша о том, что только психологическая парадигма герменевтики текста памятника позволяет во всех случаях непротиворечиво истолковать его сообщения о Врагах (Дасью или Даса), в то время как исторический либо натуралистический подходы действуют при разрешении одних герменевтических ситуаций и не работают при объяснении других.[2] Понимание Дасью как духовных оппонентов Сил Света (देवा *devā*) позволяет объяснить именование первых не имеющими мыслей и ума (अकर्मा दस्युर् अमन्तुर् अमानुषः *akarmā dasyur amantur amānušaḥ*) (X.22.8; см. также X.22.7) или лишёнными разума Тёмными Силами (अमानुषम् अदेवयुम् दस्युम् *amānušam adevayum dasyum*) (VIII.70.11) Смерти (अदेव मर्त्यः *adeva martyaḥ*) (VIII.70.7), которые посредством ментальных энергий и Божественных Слов побеждает Гносис (अमन्यमानानभि मन्यमानैर्निर् ब्रह्मभिर् अधमो दस्युम् इन्द्र *amanyamānānabhi manyamānairnir brahmabhir adhamo dasyum indra*) (I.33.9). С этой точки зрения естественной выглядит их характеристика как не обладающих волей и верой и не стремящихся к росту или совершенствованию Скупцов (अक्रतून् पणीन्र् अश्रद्धान् अवृधान् दस्यून्र् *akratūn paṇīnr açraddhān avṛdhān dasyūnr*) (VII.6.3). Они пытаются благодаря своим способностям вводить в заблуждение заползти или проникнуть наверх на небо или в свет ментального существа, однако отбрасываются вниз Сверхразумом (मायाभिर् उत्सिसृप्सत इन्द्र द्यामारुरुक्षतः । अव दस्यून्र् अधूनुथाः *māyābhir utsisṛpsata indra dyāmāruruksataḥ / ava dasyūnr adhūnuthāḥ*) (VIII.14.14). Его ярко сверкающее и обширное Сияние лучше всего убивает Дасью (विभ्राड्

[1] Сайана, Г.Уильсон, А.Кун, Ф.Боллензен и Т.Я.Елизаренкова переводят слово अनास *anāsa* как "безротые" – т.е. "не говорящие (на ведийском языке)" ([92a]. S. 59 und Anmerkung; [13]. Ş. 496; [IV]. С. 540.).
[2] [189]. P. 215-216.

बृहत् दस्युहन्तमं ज्योतिर् जज्ञे *vibhrād bṛhat dasyuhantamaṁ jyotir jajñe*) – Сопротивление Тьмы (वृत्रहा *vṛtrahā*) и её Тёмных Властителей Жизни (असुरहा *asurahā*) (X.170.2; см. также X.83.3).

Нет ничего удивительного в том, что они именуются придерживающимися других обетов, не работающими для Сил Света (देवा *devā*) и не жертвующими Им (अन्यव्रतम् अयज्वानम् दस्युम् *anyavratam ayajvānam dasyum* или अकर्मा दस्युर् अन्यव्रतो *akarmā dasyur anyavrato*) (VIII.70.11; X.22.8).

Утверждение А.С.Майданова о том, что индоарии считали туземцев колдунами или точнее обладающими способностями вводить в заблуждение или создавать иллюзию (मायिनो *māyino*) (I.51.5) и даже демонами (например, Шушнами)[1], с одной стороны, демонстрирует явную неспособность применяемой им исторической теории интерпретации привести к общему знаменателю все истолкования упоминаний Дасью и Дасов в РВ, с другой – ещё раз указывает на их сверхъественную не–человеческую природу.

Исследователь полагает, что ведийские арии руководствовались двойной моралью – осуждая преступления по отношению к своим соплеменникам, они в то же время считали священными любые бесчеловечные поступки по отношению к аборигенам Южной Азии: именно поэтому авторы памятника восхваляют как героя Индру, который подобно разбойнику подстерегает не приносящих жертвы и раздаёт их имущество (य आदृत्या परिपन्थीव शूरो अयज्वनो विभजन्नेति वेदः *ya ādṛtyā paripanthīva çūro ayajvano vibhajanneti vedaḥ*) (I.103.6) и заявляют, что никто из смертных не осудит их сражавшихся за коров отцов (नकिरेषां निन्दिता मर्त्येषु ये अस्माकं पितरो गोषु योधाः *nakireṣāṁ ninditā martyeṣu ye asmākaṁ pitaro goṣu yodhāḥ*) (III.39.4).[2] Однако такая интерпретация производится с помощью некорректного использования метода контекстуального анализа и поэтому не может быть принята. Непосредственный контекст не содержит никаких неопровержимых доказательств или хотя бы указаний на человеческую природу не приносящих жертв (अयज्वनो *ayajvano*), а комплексное

[1] [107]. С. 179.
[2] [107]. С. 179-180.

изучение других подобных упоминаний в памятнике подтверждает духовное и психологическое значение их прототипов (см. выше). Что же касается коров (गोषु *gošu*), то уже в том же гимне сообщается о корове восхода (उस्रियायां गोः *usriyāyām goḥ*) (III.39.6) и это также позволяет видеть в образе данных животных описание лучей Просветления (см. главу III). Т.о. мы считаем ошибочным вслед за А.С.Майдановым говорить о "сакрализации зла" авторами РВ.[1]

Учёный утверждает, что многочисленные упоминаемые в источнике битвы представлены в виде мифов, однако все они содержат элементы реалистического содержания (описания боевых действий и их участников – ариев и туземцев, различных предметов и оружия, действительно произошедших во время вооружённых столкновений природных явлений), которые должны быть извлечены из их мифологической оболочки посредством когнитивного анализа.[2]

В качестве примера он приводит три стиха с восхвалением проламывающего крепости Огня (पुरन्दरस्य अग्ने *purandarasya agne*) (VII.6.2) за то, что тот в нападении отбросил назад и полностью разогнал Дасью (नि प्र प्र तान् दस्यून्र् अग्निर् विवाय पूर्वश् चकारापरान् *ni pra pra tān dasyūnr agnir vivāya pūrvaç cakārāparān*) – лишённых воли, плетущих, искажённо говорящих, лишённых веры, не жертвующих и не растущих или не взращивающих Пани (अक्रतून् ग्रथिनो मृध्रवाचः पणीन्र् अश्रद्धान् अवृधान् अयज्ञान् अयज्यून् *akratūn grathino mṛdhravācaḥ paṇīnr açraddhān avṛdhān ayajñān ayajyūn*) (VII.6.3), а потом смертельным оружием согнул валы или насыпи (यो देह्यो अनमयद् वधस्नैर् *yo dehyo anamayad vadhasnair*), отдал Ушас (мн. число) в жёны арию (यो अर्यपत्नीर् उषसश् चकार *yo aryapatnīr ušasaç cakāra*), заточил племена Нахуша и сделал их данниками (स निरुध्या नहुषो विशश् चक्रे बलिहृतः *sa nirudhyā nahušo viçaç cakre balihṛtaḥ*) (VII.6.5).[3]

Однако историческая интерпретация данных сообщений производится А.С.Майдановым на основании некорректного лексико-синтаксического и контекстуального анализа и поэтому должна быть отвергнута. Вопрос о значении образов Пани и Дасью как символов

[1] [107]. С. 180.
[2] [107]. С. 183-185.
[3] [107]. С. 183.

сил Тьмы Бессознательного (तमो अवयुनं *tamo avayunaṁ*) (см. выше) мы уже рассмотрели выше. Упоминание о превращаемых в супруг ария восходах (यो अर्यपत्नीर् उषसश् चकार *yo aryapatnīr ušasaç cakāra*) Просветления (उषो प्रचेता पुरन्धिर् *ušo pracetā purandhir*) (III.61.1) ещё раз подтверждает правильность именно психологического понимания данного сюжета. Трудно определить денотат мифемы Нахуша[1], чьи существа или племена заключает и заставляет платить дань Пламя Воли Бога (स निरुध्या नहुषो अग्निर् विशश् चक्रे बलिहृतः *sa nirudhyā nahušo agnir viçaç cakre balihṛtaḥ*) (VII.6.5). Но это явно не предводитель одного из племён аборигенов, потому что в другом месте он называется сияющим и призывающим Силы Света (नहुषो हवं सूरेः *nahušo havaṁ sūreḥ*) (I.122.11), а его составляющие описываются как приглашающие Их на выжимание Сомы поэты (वीती जनस्य दिव्यस्य कव्यैर् अधि सुवानो नहुष्येभिर् इन्दुः *vītī janasya divyasya kavyair adhi suvāno nahušyebhir induḥ*) (IX.91.2). Более того, в одном случае Гносис (Индра) заявляет о Себе, что Он является Нахушем большим чем сам Нахуш (अहं नहुषो नहुष्टरः *ahaṁ nahušo nahuštaraḥ*) (X.49.8). Кроме того, данный персонаж не может быть идентифицирован как обитающий на земле, поскольку в одном из гимнов Силу-Сознание Истины призывают прийти от Нахуша из воздушного (по Т.Я.Елизаренковой) или витального (по Ш.А.Гхошу, к которому мы присоединяемся) пространства (आ यातं नहुषस् पर्यान्तरिक्षात् अश्विना *ā yātaṁ nahušas paryāntarikšāt açvinā*) (VIII.8.3). Возможно, что именно его Нахуш и персонифицирует, поскольку авторы гимнов сообщают о воспевании Пламенной Воли Бога произошедшими от Ману или разума (т.е. мыслями) и произошедшими от Нахуша (т.е., вероятно, жизненными силами) (अग्निं इलते मनुषो नहुषो विजाताः *agniṁ ilate manušo nahušo vijātāḥ*) (X.80.6). Окончательного вывода мы сделать не решаемся по причине недостатка информации, однако нет никакого сомнения в том, что Нахуш – не человек и не обожествлённый предок какого-либо народа. В то же время известно, что его элементы или составляющие могут выступать в роли оппонентов духовного просветления личности (वृत्रा नाहुषाणि *vṛtrā nāhušāṇi* или वृत्रा दस्यून् *vṛtrā*

[1] М.Моньер-Уильямс переводит его имя как "neighbour, fellow-creature, man" ([122]. P. 532. Col. 2.).

dasyūn) (VI.22.10; VI.29.6) – а ведь именно их подобные укреплениям тёмные расщелины (पुरो न भिदो अदेवीर् *puro na bhido adevīr*) (I.174.8) уничтожает Своим Светом Пламя Воли Божей (अग्निर् जातो अरोचत घ्नन् दस्यून् ज्योतिषा तमः *agnir jāto arocata ghnan dasyūñ jyotiṣā tamaḥ*) (V.14.4): поэтому Оно именуется разрушителем крепостей (पुरन्दरस्य अग्ने *purandarasya agne*) (см. выше).

Но ещё больше доказательств исторической реальности упоминаемых в РВ мифологических сражений А.С.Майданов находит в самовосхвалении Индры, в котором тот называет себя находящимся в экстазе вдохновенным Какшивантом (अहं कक्षीवां ऋषिर् अस्मि विप्रः *ahaṁ kakṣīvāṁ ṛṣir asma viprah*) и наделённым поэтическими способностями Ушанасом (अहम् कविर् उशना *aham kavir uçanā*), говорит, что был Ману и Сурьей (अहम् मनुर् अभवं सूर्यश् च *aham manur abhavaṁ sūryaç ca*) и утверждает, что покорил сына Арджуны Кутсу (अहम् कुत्सम् आर्जुनेयं न्यृञ्जे *aham kutsam ārjuneyaṁ nyṝñje*) (IV.26.1)[1]; потом он добавляет, что в опьянении он разбил сразу девяносто девять крепостей Шамбары (अहम् पुरो मन्दसानो व्यैरं नव साकं नवतीः शम्बरस्य *aham puro mandasāno vyairaṁ nava sākaṁ navatīḥ çambarasya*) и затем сотое поселение – для полноты (शततमं वेश्यं सर्वताता *çatatamaṁ veçyaṁ sarvatātā*), – когда помогал Диводасе Атитхигве (दिवोदासम् अतिथिग्वं यद् आवम् *divodāsam atithigvāṁ yad āvam*) (IV.26.3).[2] По словам исследователя, в пользу того, что в

[1] По А.Куну, последнее выражение надо понимать в том смысле, что божество грома (Индра) управляет молнией (Кутса); именно поэтому в другом месте они характеризуются как одинаковые (सरूपा *sarūpā*) (IV.16.10) ([92a]. S. 60-62 und 176; [153a]. С. 537; [133]. С. 30-31. Прим.). По А.Бергеню, Кутса может символизировать солнце ([108]. P. 147.).

[2] [107]. С. 184. Т.Бенфей считает Шамбару облачным демоном и предполагает, что его имя идентично описывающему цвет грозовых облаков термину कम्बर *kambara* "bunt / gesprenkelt" ([XI]. Anm. 588.); по мнению учёного, лежащие на горных вершинах тучи уподобляются возведённым в горах крепостям ([XIII]. Anm. 1203.) (об облачных крепостях Шамбары говорит ещё А.Кун ([92a]. S. 140. Anm.)). Д.Н.Овсянико-Куликовский также видит в городах Шамбары разрушаемые громом с молниями (Индра) скрывающие солнце тучи ([133]. 32.). А.Людвиг считает Шамбару историческим лицом, предводителем аборигенов (Даса) ([102]. S. 24.), и к нему присоединяются В.Ф.Миллер ([114]. С. 48.), Г.Ольденберг ([147]. S. 155-157.), К.М.Паниккар ([150]. С. 18.) и Б.Н.Луния ([105]. С. 38-39.). По А.Хиллебрандту, Диводаса был царём проживавшего в Арахозии на берегах реки Сарасвати иранского племени Дахов ([178]. S. 96-100, 102 und 106-107.). Шамбара же был враждующим с ним укрепившимся в

вышеприведённых сообщениях описываются действительные битвы ариев с туземными народами, говорит обилие содержащихся в этих стихах собственных имён.[1] Согласно реконструкции толкователя, индоарии во главе с вождём племени Пуру Диводасой прошли через перевалы Хиндукуша и здесь столкнулись с ожесточённым сопротивлением предводителя аборигенов Шамбары, который укрылся со своими воинами в сотне горных крепостей с каменными стенами и земляными валами; тогда в сороковую осень после начала своего похода в Южную Азию ведийские арии перепились сомы и в состоянии наркотического опьянения взяли штурмом и разрушили все вражеские укрепления, убили тысячи туземцев и захватили богатую добычу.[2]

Однако предлагаемая А.С.Майдановым историческая интерпретация вышеизложенных данных не может быть принята, поскольку производится с применением метода некорректного контекстуального анализа.

Вопросы о значении образов Какшиванта и Ушанаса и об отождествлении Индры с Сурьей и Ману мы уже рассматривали выше и показали, что все эти мифемы и связанные с ними мифологические сюжеты хорошо читаются в рамках психологического понимания символизма древнейших ведических гимнов.

То же самое относится и к Рождённому–Светлым (आर्जुनेयं *ārjuneyaṁ*) Кутсе, несколько раз характеризуемому в РВ как Живое Существо (आय *āyu*), к которому должны приходить или приходят неожиданные визитёры (कुत्सम् अतिथिग्वम् आयुं *kutsam atithigvam āyuṁ*)

горах вождём части того же племени ([178]. S. 103.). А.Парпола полагает, что имя Шамбары является вариантом обозначающего нечто окружённое или защищённое или заключённое со всех сторон термина संवर *saṁvara* – т.е. крепость (ср. авест. *var* "крепость" и вед. संवरण *saṁvaraṇa* "загон для скота") ([62]. С. 218 и прим. 39.).

[1] [107]. С. 184.

[2] [107]. С. 185-186. По Л.Б.Г.Тилаку, обозначающее время обнаружения Шамбары Индрою выражение चत्वारिंश्यां शरदि *catvāriṁçyāṁ çaradi* должно переводиться как "на сороковой (день) осени" и оно указывает на точное время борьбы светлого арктического сезона (Индры) и полярной ночи (Шамбары) ([175]. P. 227-234.).

(I.53.10; см. также II.14.7; VI.18.13; VIII.53.2).[1] Он именуется поэтом (कविं कुत्साय *kaviṁ kutsāya*) (VI.26.3; см. также X.99.9), вдохновенным провидцем (कुत्सो ऋषिर् *kutso ṛšir*) (I.106.6) и сверкающим (कुत्साय द्युमते *kutsāya dyumate*) (I.63.3), что уже ставит под сомнение желание А.С.Майданова видеть в нём одного из предводителей арийских племён. Другие данные ещё более укрепляют это сомнение и в то же время указывают на необходимость психологического понимания этой мифемы и упоминающих её мифов. Так, Кутсу любит и возит на Своей колеснице на крылатых рыжих или пламенных конях или энергиях Ветра Жизненного Дыхания в окружении Сил Света сам Гносис (वह कुत्सम् इन्द्र यस्मिञ्चाकन् स्यूमन्यू ऋज्रा वातस्याश्वा *vaha kutsam indra yasmiñcākan syūmanyū ṛjrā vātasyāçvā* или वह कुत्सं वातस्याश्वैः *vaha kutsaṁ vātasyāçvaiḥ* или सारथये कुत्साय *sārathaye kutsāya* или यासि कुत्सेन सरथम् अवस्युस् तोदो वातस्य हर्योर् ईशानः *yāsi kutsena saratham avasyus todo vātasya haryor īçānaḥ* или वन्वानो अत्र सरथं ययाथ कुत्सेन देवैर् *vanvāno atra sarathaṁ yayātha kutsena devair* или यत् तुदत् सूर एतशं वातस्य पर्णिना । वहत् कुत्सम् शतक्रतुः *yat tudat sūra etaçaṁ vātasya parṇinā / vahat kutsam çatakratuḥ*) (I.174.5; I.175.4; II.19.6; IV.16.11; V.29.9; VIII.1.11; см. также V.31.9; VI.20.5). Причём из контекста следует, что под колесницей могут подразумеваться авторы гимнов, которые просят Блистательных освободить их со всех сторон от узости подобно тому как Гносис вызволил зажатого в яме Бессознательного Кутсу (इन्द्रं कुत्सो काटे निबाळ्ह अह्वद् ऊतये । रथं न दुर्गाद् वसवः विश्वस्मान् नो अंहसो निष् पिपर्तन *indraṁ kutso kāṭe nibāḷha ahvad ūtaye / rathaṁ na durgād vasavaḥ viçvasmān no aṁhaso niš pipartana*) (I.106.6).

Авторы памятника даже указывают, что в состоянии дружественной привязанности Кутса и Светоносный Логос пребывают в своём лоне и являются одинаковыми настолько, что только Сила Сознания–Истины может их различить (भुवत् ते कुत्सः सख्ये निकामः । स्वे योनौ नि षदतं सरूपा वि वां चिकित्सद् ऋतचिद् ध नारी *bhuvat te kutsaḥ sakhye nikāmaḥ / sve yonau ni šadataṁ sarūpā vi vāṁ cikitsad ṛtacid dha nārī*) (IV.16.10). А светлыми в источнике именуются, в частности, начало Просветления (अर्जुनि उषः *arjuni ušaḥ*) (I.49.3) и гностическая энергия (अर्जुनं वज्रं *arjunaṁ vajraṁ*) (III.44.5), в то время как духовное

[1] [122]. P. 14. Column 1.

видение называется облачённым в прекрасные светлые покровы (भद्रा वस्त्राण्यर्जुना धीः *bhadrā vastrāṇyarjunā dhīḥ*) (III.39.2). Поэтому нельзя не согласиться с гипотезой Ш.А.Гхоша о том, что перед нами символическое описание восхождения человеческой души (Кутса) в поиске Знания и Бессмертия и Света к высочайшему Гносису (Индра), Который Сам нисходит навстречу своему другу и возлюбленному и помогает ему в его духовном развитии, поиске и борьбе с силами Лжи и Тьмы Не–знания до того момента, когда они полностью соединяются в таком единстве и тождественности, что только Энергия Гносиса или Истины–Сознания (ऋतचिद् नारी *ṛtacid nārī*) может отличить одного от Другого.[1]

Кутса постоянно упоминается в источнике как союзник Сверхразума в уничтожении Шушны (I.51.6; I.63.3; I.121.9; V.29.9), который со всех сторон охватывает и прочно оплетает Сияние или ментальный свет (शुष्णस्य चित् परिहितं यद् ओजो दिवस् परि सुग्रथितं तदादः *çuṣṇasya cit parihitaṁ yad ojo divas pari sugrathitaṁ tadādaḥ*) (I.121.10) и убийство которого является условием для спасения или освобождения из Мрака Бессознательного (तमो अवयुनं *tamo avayunaṁ*) Божественного Света (पुरा यत् सूरस् तमसो अपीतेस्तम् *purā yat sūras tamaso apītestam*) (I.121.10; см. также II.19.5).

А.С.Майданов утверждает, что похищение Индрою колеса солнца в решающий момент сражения с Шушной (प्र सूरश्चक्रं वृहतादभीके *pra sūraçcakraṁ vṛhatādabhīke* или मुषाय सूर्यं चक्रम् *muṣāya sūryaṁ cakram*) (I.174.5; I.175.4; см. также IV.16.12; IV.30.4; V.29.10) является отражением реально произошедшего во время битвы ариев с туземцами солнечного затмения, которое помогло первым избежать разгрома и даже победить.[2] Однако нельзя согласиться с таким толкованием, поскольку в одном из упоминаемых герменевтом сообщений говорится, что Индра сорвал одно колесо Сурьи, а другому ради Кутсы предоставил простор для движения (प्रान्यच् चक्रम् अवृहः सूर्यस्य कुत्सायान्यद् वरिवो यातवे एकः

[1] [188]. P. 18-19.

[2] [107]. С. 184 и 185. По А.Куну, в подобных сообщениях денотатом является прорывающийся сквозь облака и туман утренний свет солнца ([92a]. S. 58-60.). По Л.Б.Г.Тилаку, референтом здесь выступает полярная ночь ([175]. P. 261-262 and 266.).

prānyac cakram avṛhaḥ sūryasya kutsāyānyad varivo yātave ekaḥ) (V.29.10) – а ведь двух Солнц в нашей солнечной системе нет и двух одновременных солнечных затмений на Земле быть не может. Только психологическая парадигма герменевтики текста РВ позволяет объяснить подобные описания. Древнейшие ведические поэты говорят о семи мирах с семью различными солнцами (सप्त दिशो नाना सूर्यो *sapta diço nānā sūryo*) вместе с семью жертвующими в определённое время призывающими (सप्त होतार ऋत्विजः *sapta hotāra ṛtvijaḥ*) и семью светоносными Адитьями (देवा आदित्या ये सप्त *devā ādityā ye sapta*) (IX.114.3), что с учётом психокосмографической природы символического значения чисел в рассматриваемом источнике означает семь уровней Психокосма – телесный или физический (पृथिवी *pṛthivī*), жизненный или нервно-эмоциональный или витальный (अन्तरिक्ष *antarikša*), умственный или ментальный (द्यौ *dyau*), надразумный сознательный или гностический или идеальный или каузальный (स्वर् *suar*) и тройственный план Бытия-Сознания-Блаженства (त्री रोचना *trī rocanā*). Речь может идти и всего лишь о трёх колёсах Сурьи (ж.р.) – даже среди несущих Слово только мудрецы знают третье тайное колесо или супраментальное тело Бога (अथैकंचक्रं यद् गुहा तदद्धातय इद् विदुः *athaikaṁcakraṁ yad guhā tadaddhātaya id viduḥ*), в то время как остальным известны только первые два колеса или физическое и ментальное тела (द्वे ते चक्रे सूर्ये ब्रह्माण ऋतुथ विदुः *dve te cakre sūrye brahmāṇa ṛtutha viduḥ*) (X.85.16).[1]

Правильность психологической интерпретации мифологических сюжетов об убийстве Шушны и о завоевании колеса Сурьи подтверждается ещё одним сообщением РВ, в котором отражающее единство душевного и гностического аспектов Божественного в человеке симбиотическое существо (Индра–Кутса) описывают как изгоняющее Тьму из сердца щедрого или жертвующего собой мистика (इन्द्राकुत्सा मघोनो हृदो वरथस् तमांसि *indrākutsā maghono hṛdo varathas tamāṁsi*) (V.31.9). То же самое можно сказать и о стихах с упоминаниями о том, что в результате уничтожения великой Силы Зла Шушны (महो द्रुहो अप विश्वायु धायि वज्रस्य यत् पतने पादि शुष्णः *maho druho apa viçvāyu dhāyi vajrasya yat patane pādi çušṇaḥ*) Гносис (Индра)

[1]См. подробнее: [172].

создаёт для души (Кутса) широкое пространство или расширяет её видение при завоевании или достижении Просветления (Сурья) (उरु ष कर् इन्द्रः कुत्साय सूर्यस्य सातौ *uru ṣa kar indraḥ kutsāya sūryasya sātau*) (VI.20.5) или же вдохновляет наделённую поэтическими способностями душу (Кутса) для захвата сверкающего Слова (त्वं कविं चोदयो अर्कसातौ *tvaṁ kaviṁ codayo arkasātau*) (VI.26.3).

Борьба Кутсы и Индры с Шушной связана не только с освобождением Сурьи (त्वं कुत्सेनाभि शुष्णम् इन्द्र युध्य सूर्यस्य मुषायश् चक्रम् *tvaṁ kutsenābhi çuṣṇam indra yudhya sūryasya muṣāyaç cakram*), но и с обретением коров (गविष्टौ *gaviṣṭau*) (VI.31.3) – под ними следует понимать гностические лучи (वि रश्मिभिः ससृजे सूर्यो गाः *vi raçmibhiḥ sasṛje sūryo gāḥ*) (VII.36.1). Гносис (इन्द्र *indra*) наделяет их чудесными умениями и поддерживает ментальную силу души (Кутса) (कुत्साय मन्मन्न् अह्यश्च दंसयः *kutsāya manmann ahyaçca daṁsayaḥ*) в тот момент, когда осознающие Истину–Сознание авторы гимнов взрывают твердыни сковывающего их Бессознательного (Вала) (वह्नय ऋतं मन्वाना व्यदर्दिरुर्वलम् *vahnaya ṛtaṁ manvānā vyadardirurvalam*), восхваляет начинающиеся вспышки Просветления и выпускает воды (दशस्यन्न् उषसो रिणन्न् अपः *daçasyann uṣaso riṇann apaḥ*) (X.138.1) или светоносные энергии (ज्योतिषापस् *jyotiṣāpas*) (IV.38.10).

С учётом вышеизложенного очевидно, что и уничтожаемые Индрой ради Кутсы безротые или не произносящие хвалы Богу или же несущие искажённую Речь Дасью (अनासो दस्यूंर् मृध्रवाचः *anāso dasyūṁr mṛdhravācaḥ*) (V.29.10) должны рассматриваться не с исторической, а с психологической точки зрения. Такое истолкование позволяет объяснить, почему Индра в облике Кутсы за один день или одним всполохом убивает именно тысячи Дасью и Шушну (कुत्साय शुष्णम् नि बर्हीः सहस्रा । सद्यो दस्यून् प्र मृण कुत्स्येन *kutsāya çuṣṇam ni barhīḥ sahasrā / sadyo dasyūn pra mṛṇa kutsyena*) и в нужное время срывает колесо Сурьи (प्र सूरश्चक्रं वृहतादभीके *pra sūraççakraṁ vṛhatādabhīke*) (IV.16.12) – здесь 1000 явно соотносится с состоящей из 1000 частей Силой Гносиса (वज्र सहस्रभृष्टिर् *vajra sahasrabhṛṣṭir*) (см. главу III).

А.С.Майданов утверждает, что именование Шушны имеющим плохое зерно или ячмень (शुष्णम् कुयवं *çuṣṇam kuyavaṁ*) (II.19.6; IV.16.12; VI.31.3; VII.19.2) свидетельствует о том, что по приказу своего

вождя туземное племя уничтожило собранный урожай с тем чтобы задержать продвижение ариев.[1] Однако учёный не учитывает символическое значение образа ячменя в РВ, которое позволяет истолковать вышеупомянутые сообщения как указание на демоническую природу Шушны (см. главу III).

Обратимся к анализу сообщений РВ о борьбе Индры и Диводасы против Шамбары. Здесь прежде всего обращает на себя внимание факт именования последнего обитающим в горах лежащим пресмыкающимся и потомком Дану (शम्बरं पर्वतेषु क्षियन्तं अहिं दानुं शयानं *çambaraṁ parvatešu kšiyantaṁ ahiṁ dānuṁ çayānaṁ*) (II.12.11; см. также III.47.4) – ведь именно так описывается в источнике Вритра (см. главу III), референтом которого сам А.С.Майданов считает запрудивший горную реку обломок скалы, а отнюдь не одного из предводителей туземных племён. Шамбара к тому же ещё и называется наделённым способностями вводить в заблуждение (शम्बरं मायिनो *çambaraṁ māyino*) (I.54.4), что опять-таки указывает на его нечеловеческую природу. Более того, в одном случае Шамбара пренебрежительно характеризуется как возомнивший о себе божок или недоразвитая сила Света (देवकं मान्यमानं शम्बरं *devakaṁ mānyamānaṁ çambaraṁ*) (VII.18.20).

Ещё одно обстоятельство заставляет расценивать как ошибочную попытку исторической интерпретации образа Шамбары: дело в том, что если он действительно укрепился со своими воинами в сотне настоящих неприступных (पुरो अप्रतीनि *puro apratīni*) (VI.31.4) расположенных на высоких горах (बृहतः पर्वताद् अधि *bṛhataḥ parvatād adhi*) (IV.30.14) каменных крепостей (शतम् अश्मन् पुराम् *çatam açman purām*) (IV.30.20) с земляными валами (नवतिं नव च देह्यो *navatiṁ nava ca dehyo*) (VI.47.2)[2], то каким образом даже упившиеся наркотическими или

[1] [107]. С. 185. А.Кун понимает Куяву как иссушающего посевы и растения вообще демона засухи и отождествляет его с Шушной, т.е. Вритрой ([92a]. S. 55, 98-100, 131, 151 und 173.).

[2] З.А.Рагозина утверждает, что на самом деле укрепления Шамбары были всего лишь деревянными "крепостцами", а число 99 означает просто "очень много" – вот почему арии смогли захватить их так быстро ([155]. С. 356.). Г.Ольденберг говорит о баснословном числе крепостей и приукрашиваниях панегиристов ([147]. S. 157.). Однако подобные характерные для исторической школы интерпретации РВ толкования грубо искажают содержание её текста.

галлюциногенными веществами индоарии могли сразу взять штурмом девяносто девять из них (अहम् पुरो मन्दसानो व्यैरं नव साकं नवतीः शम्बरस्य *aham puro mandasāno vyairaṁ nava sākaṁ navatīḥ çambarasya*) (IV.26.3) или же захватить их за один день (अवाहन् नवतीर् नव पुरः सद्य *avāhan navatīr nava puraḥ sadya*) (IX.61.1-2)?

Психологическая интерпретация борьбы Индры с Шамбарой позволяет объяснить упоминаемое количество разрушаемых укреплений (शतम् पुराम् *çatam purām*) как духовных оппонентов 100 присущих Гносису энергий воли (इन्द्र शतक्रतु महा मनसा *indra çatakratu mahā manasā*) (VI.40.4).[1] То же самое можно сказать и о времени обнаружения Шамбары – сороковой осени (चत्वारिंश्यां शरदि *catvāriṁçyāṁ çaradi*). Как мы уже указывали выше, у Сверхразума есть четыре имени Господина Жизненного Дыхания (चत्वारि ते असुर्याणि नामा *catvāri te asuryāṇi nāmā*) и ими Он совершает Свои деяния (येभिः कर्माणि चकर्थ *yebhiḥ karmāṇi cakartha*) (X.54.4); кроме того, Его оружие имеет четыре грани (चतुरश्रिम् *caturaçrim*) (IV.22.2) и Он дарует светящееся богатство четырёх океанов (*चतुः समुद्रं चित्रं रयिं दाः catuḥ samudraṁ citraṁ rayiṁ dāḥ*) *(X.47.2)*; вслед за Ш.А.Гхошем мы видим в данной четверичности символическое описание Истины Сознательного Блаженства Бытия (ऋत सत् चित् आनन्द *ṛta–sat–cit–ānanda*), присущего всем Светоносным (देव *devā*).[2] Но Гносис проявляется через разум или становится им (अहम् मनुर् अभवं *aham manur abhavaṁ*) (см. выше) и тем самым превращает его в Ум Света (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*) (VIII.52.1) и наполняет Его десять сил (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata*) (VIII.72.8) мысли (विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo*) (IX.99.2) Своей четверичной природой – отсюда и появляется число 40.

Психологический подход позволяет объяснить ещё и следующие факты. Диводаса даруется Имеющему–кастрированного–коня (Вадхрьяшве) за почитание Богатой–водами (Сарасвати) (इयमददाद् दिवोदासं वध्र्यश्वाय दाशुषे । ता ते दात्राणि सरस्वति *iyamadadād divodāsaṁ vadhryaçvāya dāçuše / tā te dātrāṇi sarasvati*) (VI.61.1). Холощёный конь

[1] По Л.Б.Г.Тилаку, 100 крепостей (शतम् पुराम् *çatam purām*) Шамбары символизируют 100 суточно долгих частей полярной ночи ([175]. P. 180.).
[2] См. подробнее: [171]. С. 50 и 110.

символизирует слабость духовной силы (अश्व *açva*)[1], а Сарасвати – исполненый мощи и управляющий способностями духовного видения сияющий (प्र णो देवी सरस्वती वाजेभिर् वाजिनीवती । धीनामवित्र्यवतु *pra ṇo devī sarasvatī vājebhir vājinīvatī / dhīnāmavitryavatu*) (VI.61.4) поток Вдохновения.[2] Далее, в памятнике описывается дар Гносиса автору гимна в виде 10 чанов или 10 энергий (राधसस् त इन्द्र दश कोशयीर् दश वाजिनो *rādhasas ta indra daça koçayīr daça vājino*) (VI.47.22), а уже в следующем стихе того же гимна то же самое дарение в виде 10 коней (दश अश्वान् *daça açvān*) или 10 чанов (दश कोशान् *daça koçān*) или 10 одеяний и угощений или наслаждений (दश वस्त्राधि भोजना *daça vasrtādhi bhojanā*) или 10 золотых слитков (दशो हिरण्यपिण्डान् *daço hiraṇyapiṇḍān*) приписывается Диводасе (दिवोदासाद् असानिषम् *divodāsād asāniṣam*) (VI.47.23). Постоянно подчёркиваемая десятеричность дарения является намёком на уже упоминавшиеся выше 10 (दशभिर् विवस्वत *daçabhir vivasvata*) сверкающих идей (विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo*) Сияющего Ума (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*). Значение имени Диводасы – Слуга Света – выступает ещё одним аргументом, свидетельствующим в пользу правильности психологического истолкования связанных с ним сюжетов.[3]

Согласно толкованию А.С.Майданова, ещё одним прославившимся в битвах с туземцами (Дасами) арийским героем стал Риджишван, который победил племя Пипру.[4] На первый взгляд упоминания о них подтверждают возможность их исторического понимания: Индра помог Риджишвану в убийствах Дасью (प्र ऋजिश्वानं दस्युहत्येष्वाविथ *pra ṛjiçvānaṁ dasyuhatyeṣvāvitha*) и проломил укрепления Пипру (त्वं पिप्रोर् प्रारुजः पुरः *tvaṁ pipror prārujaḥ puraḥ*) (I.51.5) или отдал уподобляемого дикому зверю Пипру во власть Риджишвану (त्वं पिप्रुम् मृगयं ऋजिश्वने रन्धीः *tvaṁ piprum mṛgayaṁ ṛjiçvane randhīḥ*), взорвал его

[1]См. подробнее: [169]. С. 30; [171]. С. 32, 50, 55 и 60-61.
[2]См. подробнее: [189]. P. 85-97 and 103.
[3]См. : [III]. С. 609. Нельзя ли однако переводить термин दिवोदास *divodāsa* как "Дарующий–Свет", подобно тому как слово सुदास् *sudās* обозначает "В–совершенстве–дающий" ([IV]. С. 621.)? По мнению И.Пушкаша, имена Диводаса и Судаса свидетельствуют о том, что уже далеко зашёл процесс ассимиляции ариями туземных племён (Дасов), некоторые вожди которых стали их союзниками в борьбе с другими аборигенами ([154]. С. 148. Прим. 3.).
[4][107]. С. 185.

крепость (पुरो वि दर्दः *puro vi dardaḥ*) и засеял или убил 50000 чёрных (पञ्चाशत् कृष्णा नि वपः सहस्रात्कं *pañcāçat kṛšṇā ni vapaḥ sahasrātkaṁ*) (IV.16.13); да и сам Пипру описывается как не соблюдающий арийских обетов (पिप्रुम् अव्रतम् *piprum avratam*) (I.101.2) и вместо них по собственному обычаю совершающий возлияние себе на плечо или в рот (स्वधाभिर्ये अधि शुप्तावजुह्वत *svadhābhirye adhi çuptāvajuhvata*) (I.51.5)[1] – т.е. подчёркиваются религиозные различия между индоариями и аборигенами.[2]

Однако другие данные не позволяют видеть в Пипру историческое лицо и указывают на его нечеловеческую демоническую природу: так, его чёрные воины (कृष्णा *kṛšṇā*) и он сам именуются наделёнными способностями вводить в заблуждение (मायिनो *māyino* и मायिन *māyina*) (I.51.5; VIII.3.19; X.138.3); более того, его называют обладателем змеиного умения создавать иллюзии (पिप्रोर् अहिमायस्य *pipror ahimāyasya*) (VI.20.7) и даже Господином Дыхания Жизни (पिप्रोर् असुरस्य *pipror asurasya*) (X.138.3). Кроме того, в одном из стихов звероподобный Пипру (पिप्रुम् मृगयं *piprum mṛgayaṁ*) (см. выше) отождествляется с удерживающей коров или лучи горою (मृगयस्य पर्वतस्य गा *mṛgayasya parvatasya gā*) (VIII.3.19). С другой стороны, Риджишван взрывает загон Пипру восхвалениями Индры (Гносиса) и при этом описывается как духовное начало или потомок Ушиджа (см. выше) (अस्य स्तोमेभिर् औशिज ऋजिश्वा व्रजं दरयद् पिप्रोः *asya stomebhir auçija ṛjiçvā vrajaṁ darayad piproḥ*) (X.99.11). Несомненно психологическое значение имеет и сотня осаждаемых им крепостей (शता पुरो परिषूता ऋजिश्वना *çatā puro parišūtā ṛjiçvanā*) (I.53.8) как противников 100 гностических сил воли (इन्द्र शतक्रतु *indra çatakratu*).

А.С.Майданов далее утверждает, что упоминаемый РВ сын Диводасы Судас был предводителем племени Тритсу и со своей армией был окружён на территории Панджаба у реки Парушни (совр. Рави) войсками 10 враждебных ему царей; они прижали его к речному берегу, но он смог найти брод и переправиться на другую строну; его преследователи бросились за ним, попали в глубокую воду и стали тонуть; Судас воспользовался этим, разбил своих врагов и захватил

[1] Сайана переводит слово शुप्ति *çupti* как "рот" ([122]. P. 1083. Col. 1.).

[2] [107]. С. 179.

весь их обоз, включая продовольствие; в дальнейшем спасение Тритсу было приписано Индре, который якобы благодаря молитвам придворного поэта и жреца Судаса Вишвамитры остановил течение реки (III.53.9; VII.18.5, 9 и 15; VII.33.3; VII.83.7-8).[1] Мы не можем принять предлагаемой учёным исторической интерпретации т.н. битвы десяти царей (दाषराज्ञ *dāšarājña*), поскольку она основана на узком и выборочном контекстуальном и лексико-синтаксическом анализе данных источника. В одной из своих работ мы уже предложили альтернативное истолкование данного мифологического сюжета с позиций психологической парадигмы герменевтики текста памятника.[2] Однако мы чувствуем необходимость ещё раз повторить свои аргументы и привести дополнительные свидетельства в пользу понимания т.н. сражения 10 царей (दाषराज्ञ *dāšarājña*) как символического описания внутриличностного конфликта.

Прежде всего, события происходят в человеческом разуме (मानुषे *mānuše*) (VII.18.9). Далее, великий поток Парушни или Состоящий–из–сочленений (महे नदि परुष्ण्यव *mahe nadi parušṇyava*) (VIII.74.15) вряд ли может быть идентифицирован как река Рави, поскольку в нём для блеска облачается в шерсть (श्रिये परुष्णीम् उषमाण ऊर्णां *çriye parušṇīm ušamāṇa ūrṇām*) и его хлопьями для дружбы прикрывается (यस्याः पर्वाणि सख्याय विव्ये *yasyāḥ parvāṇi sakhyāya vivye*) не кто иной как Гносис (Индра)

[1][107]. С. 184, 186 и 190-191. Интерпретация битвы десяти царей (दाषराज्ञ *dāšarājña*) со всеми участвующими в ней персонажами как реально произошедшего сражения является одним из наиболее важных аргументов сторонников буквальной исторической интерпретации РВ – Р.Рота ([158]. S. 87-117 und 119-135.), А.Людвига ([102]. S. 15-24.), В.Ф.Миллера ([114]. С. 47.), Г.Ольденберга ([145]. S. 201-210; [147]. S. 167-168.), А.Хиллебрандта ([178]. S. 107-111 und 114-116.), А.А.Макдонелла ([108]. P. 64 and 140.), З.А.Рагозиной ([155]. С. 354-366.), Н.К.Синхи и А.Ч.Банерджи ([173]. С. 40.), К.М.Паниккара ([150]. С. 21-22.), Б.Н.Лунии ([105]. С. 42. Прим. и 55.), Д.Д.Косамби ([86]. С. 89-91.), А.Л.Бэшема ([20]. С. 42-43.), Е.М.Медведева ([111]. С. 101.), И.Пушкаша ([154]. С. 148. Прим. 3.), В.Рубена ([164]. С. 41-42.), Р.Ш.Шармы ([184]. С. 70.), Т.Я.Елизаренковой ([III]. С. 712-713; [IV]. С. 621 и 628-629.), М.К.Кудрявцева ([90]. С. 188.), Г.М.Бонгард-Левина ([14]. С. 19 и 50.). По Л.Б.Г.Тилаку, сражение десяти царей (दाषराज्ञ *dāšarājña*) представляет собою сообщение о ежегодном цикле борьбы солнца и мрака в полярном регионе с 10 месяцами светлого сезона и 2 месяцами непрерывной ночи ([175]. P. 282-283.).

[2] [169]. С. 29-31; см. также: [171]. С. 68.

(IV.22.2). И порождающая Его (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyaṁ*) (см. выше) толпа сверкающих мысле-сил (Маруты) тоже характеризуется как одевающаяся в шерсть в Парушни (शर्धो मारुतम् ते परुष्ण्याम् ऊर्णा वसत शुन्ध्यवः *çardho mārutam te parušṇyām ūrṇā vasata çundhyavaḥ*) (V.52.8-9). Дело в том, что образ шерсти (ऊर्णा *ūrṇā*) используется в РВ для обозначения 100 даруемых энергией чистой воли (पौतक्रतः *pautakrataḥ*) идее-сил (शतम् ऊर्णावतीनाम् *çatam ūrṇāvatīnām*, т.е. शतक्रतु *çatakratu*) (VIII.56.2-3). Именно этими гностическими импульсами Гносис (Индра) оказывает помощь Хорошо–дающему (शतं ते ऊतयः सुदासे *çataṁ te ūtayaḥ sudāse*) (VII.25.3). Кроме того, авторы гимнов указывают, что во время битвы десяти царей (दाषराज्ञ *dāšarājña*) именуемые лишёнными сознания дурные силы видения сбивают с пути и отводят в сторону отождествляемую с Несвязанностью Бесконечности Парушни (दुराध्यो अदितिं श्रेवयन्तो अचेतसो वि जगृभ्रे परुष्णीम् *durādhyo aditiṁ çrevayanto acetaso vi jagrbhre parušṇīm*) (VII.18.8).

Проанализируем теперь сообщения памятника об окруживших со всех сторон В–совершенстве–дающего десяти царях (दाषराज्ञे परियत्ताय विश्वतः सुदास *dāšarājñe pariyattāya viçvataḥ sudāsa*) (VII.83.8). Они не жертвуют Богу (दश राजानः अयज्यवः *daça rājānaḥ ayajyavaḥ*) (VII.83.7) и называются недругами с кастрированными речами (अमित्रान् वध्रिवाचः *amitrān vadhrivācaḥ*) (VII.18.9), а также произносящими искажённую Речь (मृध्रवाचम् *mṛdhravācam*) (VII.18.13) полумужчинами (अर्धं वीरस्य *ardhaṁ vīrasya*) (VII.18.16) – т.е. они представляют собою полную противоположность имеющему героическую волю (वीरेण्यः क्रतुर् *vīreṇyaḥ kratur*) (X.104.10) и 1000 мошонок с мощною мужскою силою (सहस्रमुष्क तुविनृम्ण *sahasramuška tuvinṛmṇa*) (VI.46.3) с 1000 семян (सहस्रेता *sahasraretā*) (IV.5.3) мысли (मनसो रेतः *manaso retaḥ*) (X.129.4) Гносису (इन्द्र *indra*), который к тому же является повелевающим Речью Всеобщим Творцом (इन्द्र विश्वकर्मा *indra viçvakarmā*, वाचस् पतिं विश्वकर्माणम् *vācas patiṁ viçvakarmāṇam*) (VIII.98.2; X.81.7). В этой связи ещё раз необходимо обратить внимание на именование Вритры кастратом (वध्रिः वृत्रो *vadhriḥ vṛtro*) (I.32.7), а также на то, что Судаса призывают убить Вритру (III.53.11), а помогающих ему Сверхразум и Слово Божье – Вритр (वृत्रा हतमार्याणि सुदासम् इन्द्रावरुणावसावतम् *vṛtrā hatamāryāṇi sudāsam*

indrāvaruṇāvasāvatam) (VII.83.1).

Гносис и Истинная Речь помогают окружённым десятью царями Судасу и Тритсу (राजभिर् दशभिर् निबाधितं प्र सुदासम् आवतं तृत्सुभिः सह *rājabhir daçabhir nibādhitaṁ pra sudāsam āvataṁ tṛtsubhiḥ*) (VII.83.6). Имя последних родственно обозначающим числительное "третий" и в мистическом учении поэтов РВ символизирующим третью оболочку человеческого существа или ум терминам त्रित *trita*, तृत *tṛta*, तृतीय *tṛtīya* (см. выше).[1] Понимание Тритсу как ментальных энергий согласуется с их характеристикой как светлых и исполненных сил видения (श्वित्यञ्चो धीवन्तो तृत्सवः *çvityañco dhīvanto tṛtsavaḥ*), а их косы (कपर्दिनो *kapardino*) (VII.83.8) указывают на их связь с supраментальным миром Светоносных (देवा *devā*) – так, имеющим косу или пучок волос (कपर्दिनम् *kapardinam* и कपर्दिने *kapardine*) (VI.55.2; IX.67.11) называется Бог как Питающий (पूषन् *pūšan*); четыре выражающих Истинное Сознательное Блаженство Бытия (ऋत सत् चित् आनन्द *ṛta–sat–cit–ānanda*) косы есть у прекрасной и юной Божественной Матери (चतुष्कपर्दा युवतिः सुपेशा *catuškapardā yuvatiḥ supeçā*) (X.114.3); наконец, у Ревущего над пределами разума (रुद्रं परो मनीषया *rudraṁ paro manīšayā*) (VIII.72.3) Гласа Божьего (रौद्रं ब्रह्म *raudraṁ brahma*) (X.61.1) тоже есть коса (रुद्राय कपर्दिने *rudrāya kapardine*) (I.114.1; см. также I.114.5). Тритсу или мысле-силы по побуждению Гносиса устремляются вниз подобно выпущенным водам (इन्द्रेणैते तृत्सवो वेविषाणा आपो न सृष्टा अधवन्त नीचीः *indreṇaite tṛtsavo vevišāṇā āpo na sṛšṭā adhavanta nīcīḥ*) (VII.18.15) или потокам Света (स्वर्वतीर् अपः *svarvatīr apaḥ*) (I.10.8; V.2.11). Сверхразум направляет их по призыву восхваляющего Его Васиштхи (वसिष्ठस्य स्तुवत इन्द्रो अश्रोद् *vasišṭhasya stuvata indro açrod*), который является представителем других окружённых десятью царями Васиштхов, смотрящих с мольбою вверх на сияние или ментальное небо и испытывающих духовную жажду осаждённых (उद् द्यामिवेत् तृष्णजो नाथितासो अदीधयुर् दाषराज्ञे वृतासः *ud dyāmivet tṛšṇajo nāthitāso adīdhayur dāšarājñe vṛtāsaḥ*) (VII.33.5).

Вместе В–высшей–степени–исполненные–Света характеризуются как светлые и оживляющие способность видения носители пучка волос или косы с правой стороны (श्वित्यञ्चो दक्षिणतस् कपर्दा

[1] [122]. P. 453. Column 3.

धियं जिन्वासो वसिष्ठाः *çvityañco dakšiṇatas kapardā dhiyaṁ jinvāso vasišṭhāḥ*) (VII.33.1), что указывает на их нечеловеческую природу и связь с умственными энергиями (तृत्सवः *tṛtsavaḥ*) и надразумными Силами Света (देवा *devā*) (см. выше). Такой вывод подтверждается ещё одним сообщением памятника, согласно которому Самые–блистательные знают три следующих за восходом Просветления жара (त्रयो घर्मास उषसं सचन्ते सर्वानित् ताननु विदुर् वसिष्ठाः *trayo gharmāsa ušasaṁ sacante sarvānit tānanu vidur vasišṭhāḥ*) или три распространяющих перед собою Сияние арийских народа (तिस्रः प्रजा आर्या ज्योतिरग्राः *tisraḥ prajā āryā jyotiragrāḥ*) или трёх породителей семени в разных мирах (त्रयः कृण्वन्ति भुवनेषु रेतस् *trayaḥ kṛṇvanti bhuvanešu retas*) (VII.33.7) – т.е. Сознание Блаженства Бытия (सत् चित् आनन्द *sat–cit–ānanda*). Об этом же говорят упоминания источника о том, что их Свет подобен восходящему солнцу (सूर्यस्य इव वक्षथो ज्योतिर् एषां *sūryasya iva vakšatho jyotir ešāṁ*) (VII.33.8) и что они с помощью озарений духовного сердца приближаются к тайне с 1000 ветвей (त इन् निण्यं हृदयस्य प्रकेतैः सहस्रवल्शमभि संचरन्ति *ta in niṇyaṁ hṛdayasya praketaiḥ sahasravalçamabhi saṁcaranti*) (VII.33.9) или к высшему тысячечастному гностическому центру (सहस्ररेता मनसो रेतः *sahasraretā manaso retaḥ*) (см. выше).

Ещё больше доказательств сверхъестественной природы главного из Ярчайших – он выскакивает Светом из молнии (विद्युतो ज्योतिः परि संजिहानं त्वा वसिष्ठ *vidyuto jyotiḥ pari saṁjihānaṁ tvā vasišṭha*) (VII.33.10), происходит от Любви и Речи Божьей (उतासि मैत्रवरुणो वसिष्ठ *utāsi maitravaruṇo vasišṭha*), рождается из мысли Обитающей–в–широте[1] как носитель Слова (उर्वश्या ब्रह्मन् मनसो अधि जातः *urvaçyā brahman manaso adhi jātaḥ*) и как удерживаемая Всеми–Силами–Света в лотосе или центре сознания пролитая туда этим Сверкающим Словом капля (द्रप्सं स्कन्नं ब्रह्मणा दैव्येन विश्वे देवाः पुष्करे त्वाददन्त *drapsaṁ skannaṁ brahmaṇā daivyena viçve devāḥ puškare tvādadanta*) (VII.33.11). Он также именуется раздающим тысячечастную гностическую энергию провидцем (प्रकेत

[1] Вслед за Л.Б.Г.Тилаком мы понимаем उर्वशी *urvaçī* как "живущая (अशी *açī*) в Уру (उरु *uru*)", но в отличие от него видим в Уру "широту", а не нижний мир мёртвых ([175a]. P. 90 and 95; [171]. С. 135-136.). По Лассену, Урваши – это богиня воздуха ([92a]. S. 85.). М.Мюллер и А.Вебер считают, что она символизирует утреннюю зарю ([92a]. S. 85-86.).

सहस्त्रदान *praketa sahasradāna*) (VII.33.12). По нашему мнению, Светлейшим в данных сообщениях является Пламя Воли Бога (वसिष्ठः अग्निः *vasišthaḥ agniḥ*) (II.9.1; см. также VII.1.8), порождаемое трением из лотоса или центра сознания в голове каждого совершающего жертвоприношение (त्वाम् अग्ने पुष्करात् अधि निरमन्थत । मूर्ध्नो विश्वस्य वाघतः *tvām agne puškarād adhi niramanthata / mūrdhno viçvasya vāghataḥ*) (VI.16.13; см. также VIII.102.22).

Оно возглавляет снизошедшие гностические мысли и те начинают распространяться в уме (अभवच्च पुरएता वसिष्ठ आदित् तृत्सूनां विशो अप्रथन्त *abhavacca puraetā vasišṭha ādit tṛtsūnāṁ viço aprathanta*) (VII.33.6). Гносис поддерживает В–совершенстве–дающего в битве десяти царей посредством несомой В–высшей–степени–исполненными–Света молитвы (दाषराज्ञे सुदासं प्रावद् इन्द्रो ब्रह्मणा वो वसिष्ठाः *dāšarājñe sudāsaṁ prāvad indro brahmaṇā vo vasišṭhāḥ*) (VII.33.3), убивает сопротивление Бессознательного (हन्त वृत्रम् इन्द्रः *hanta vṛtram indraḥ*) (VII.20.2), одной вспышкой разрушает его укрепления во всех семи оболочках человеческого существа (वि सद्यो विश्वा दृंहितान्येषाम् इन्द्रः पुरः सप्त दर्दः *vi sadyo viçvā dṛṁhitānyešām indraḥ puraḥ sapta dardaḥ*) (VII.18.13)[1] и создаёт для Своих союзников широкий мир (कर्ता सुदासे उ लोकं *kartā sudāse u lokaṁ* и उरुं तृत्सुभ्यो अकृणोदु लोकम् *uruṁ tṛtsubhyo akṛṇodu lokam*) (VII.20.2; VII.33.5). Под последним, как показал Ш.А.Гхош, подразумевается сверхразумный план Сознания-Истины (ऋतचित् *ṛtacit*).[2]

Что касается Вишвамитры или Несущего–всю–Любовь–Бога, то и он характеризуется в терминах, не позволяющих говорить о его человеческой природе. Так, он называется великим провидцем (महान् ऋषिर् *mahān ṛšir*), рождённым Светоносными и направляемым Ими (देवजा देवजूतो *devajā devajūto*); кроме того, согласно данным памятника, он сам вёз В–совершенстве–дающего (विश्वामित्रो यदवहत् सुदासो *viçvāmitro yadavahat sudāso*) (III.53.9), что противоречит предлагаемым представителями исторической школы герменевтики текста РВ реконструкциям. В то же время воины 10 царей именуются искажающими–Божественную–Любовь (दुर्मित्रासः *durmitrāsaḥ*) (VII.18.15)

[1] О символизме семи крепостей (सप्त पुरः *sapta puraḥ*) см. подробнее: [171]. С. 51-52.
[2] [189]. P. 143-145.

или лишёнными–Любви–Бога (अमित्रान् *amitrān*) (VII.18.9). Т.о. у нас есть все основания рассматривать упоминаемого в данном случае Вишвамитру не как реальное лицо и придворного жреца Судаса, а как порождаемую Силами Света (देवजा *devajā*) в человеке и управляемую Ими (देवजूतो *devajūto*) Любовь Сущего.

Именно Она способна сделать твёрдой волнующийся поток (अस्तभ्नात् सिन्धुम् अर्णवं *astabhnāt sindhum arṇavaṁ*) (III.53.9) и именно Гносис может превратить для Хорошо–жертвующего разлившиеся потоки в легкопроходимый путь (अर्णांसि चित् पप्रथाना सुदास इन्द्रो गाधान्यकृणोत् सुपरा *arṇāṁsi cit paprathānā sudāsa indro gādhānyakṛṇot suparā*) (VII.18.5). Однако под потоком или морем (अर्ण *arṇa*) здесь подразумевается отнюдь не какая-либо земная река или водоём.[1] Дело в том, что в мистическом учении древнейших ведических поэтов Психокосм описывается как семидонный океан (सप्तबुध्नम् अर्णवं *saptabudhnam arṇavaṁ*) (VIII.40.5). Его верхние слои представляют собою море Света (दिवो अर्णम् *divo arṇam* или सूरो अर्णः *sūro arṇaḥ*) (III.22.3; VIII.26.17; X.8.3) или сияющий океан (शुक्रम् अर्णो *çukram arṇo*) (V.45.10; VII.60.4) или океан сверкающего Сознания (केतुर् अर्णवः सूर्यस्य *ketur arṇavaḥ sūryasya*) (VII.63.2); это океаноподобный светоносный Гносис (इन्द्रं वस्वो अर्णवम् *indraṁ vasvo arṇavam*) (I.51.1) или море ста сил гностической Воли (शतक्रतुम् अर्णवं *çatakratum arṇavaṁ*) (III.51.2). В то же время нижние слои охвачены Мраком (तमसा परीवृतं अर्णवम् *tamasā parīvṛtaṁ arṇavam*) (II.23.18) или Тьмою Не–знания (तमो अवयुनं *tamo avayunaṁ*) (см. выше); поэтому это море называется перекрытым (अहिम् अर्णोवृतं *ahim arṇovṛtaṁ*) (II.19.2) разлёгшимся вокруг него змеем (अहिं परिशयानम् अर्ण *ahiṁ pariçayānam arṇa*) (III.32.11; IV.19.2; VI.30.4) – т.е. Вритрой – и даже отождествляется с ним (V.32.8). В битве 10 царей (दाषराज्ञे *dāšarājñe*) эти два океана – Сверхсознательное и Бессознательное – сражаются между собою; в процессе этого столкновения гностическое Вдохновение (Сарасвати) пробуждает посредством интуиции или интеллекта к сознательной жизни огромный (нижний) океан (महो अर्णः सरस्वती प्र चेतयति केतुना *maho arṇaḥ sarasvatī pta cetayati ketunā*) и царит Светом надо всеми его

[1] См. также: [171]. С. 48 и 108.

силами видения (धियो विश्वा वि राजति *dhiyo viçvā vi rājati*) (I.3.12).[1] Авторы гимнов призывают Пламя Воли Бога (Агни) пробиться через этот бессознательный океан посредством лучей и энергии мысле-сил (Марутов) и прийти к ним (य तिरः समुद्रम् अर्णवम् । मरुद्भिर् अग्न आ गहि ॥ आ ये तन्वन्ति रश्मिभिस् तिरः समुद्रम् ओजसा । मरुद्भिर् अग्न आ गहि *ya tiraḥ samudram arṇavam / marudbhir agna ā gahi // ā ye tanvanti raçmibhis tiraḥ samudram ojasā / marudbhir agna ā gahi*) (I.19.7-8). Именно этот волнующийся поток успокаивает снизошедшая в человека Любовь Божья (अस्तभ्नात् सिन्धुम् अर्णवं *astabhnāt sindhum arṇavaṁ*) и именно через него Она перевозит его (विश्वामित्रो यदवहत् सुदासो *viçvāmitro yadavahat sudāso*); именно эти разлившиеся воды Гносис превращает для Хорошо–дающего в легкопроходимый путь (अर्णांसि चित् पप्रथाना सुदास इन्द्रो गाधान्यकृणोत् सुपारा *arṇāṁsi cit paprathānā sudāsa indro gādhānyakṛṇot supārā*) (см. выше).

Победа в битве 10 царей (दाषराज्ञे *dāšarājñe*) завершается обретением жертвующим собою Божественных Света (इन्द्रः दाता वसु दाशुषे भूत् *indraḥ dātā vasu dāçuše bhūt*) (VII.20.2) и Наслаждения (जहुर् विश्वानि भोजना सुदासे *jahur viçvāni bhojanā sudāse*) (VII.18.15; см. также VII.18.17 и VII.19.6).[2]

Утверждение А.С.Майданова о том, что индоарии разбили также племена Криви, Куявы, Арбуды, Мригайи, Ахишувы и Намучи, не подтверждается разработкой текста памятника и поэтому мы не считаем нужным опровергать его.[3]

Дальнейшая история религии и общественных отношений у ведийских ариев, по мнению учёного, сводится к тому, что в результате ослабления сопротивления туземного населения и сокращения интенсивности вооружённых столкновений с ним возвысившийся до масштабов верховного божества культ бога войны Индры начал, с одной стороны, ослабевать и уступать своё место почитанию прежних

[1] Истолкование данного стиха в целом следует Ш.А.Гхошу ([189]. P. 519.).

[2] От глагольного корня भुज् *-bhuj-* "to enjoy / to enjoy a meal / to possess" происходят слова भोग *bhoga* "enjoyment / eating / feeding on / pleasure / delight", भोज *bhoja* "bestowing enjoyment", भोजन *bhojana* "act of enjoying or eating / food / enjoyment" ([122]. P. 759. Col. 2; 767. Col. 2-3; 768. Col. 1.).

[3] [107]. С. 185. О психологическом истолковании образа Намучи см.: [171]. С. 113-114.

отвечающих за различные аспекты мирной жизни индоиранских божеств (Агни, Адити, Варуны, Вишну, Дьяуса, Митры, Притхиви, Пушана, Савитара), с другой – в числе атрибутов Индры (и помогавших ему во время завоеваний Агни, Сомы и Брихаспати) стали подчёркиваться и выводиться на передний план в религиозном поклонении не свойственные ранее миролюбивые черты (например, покровительство земледелию и животноводству).[1] Однако такая псевдоисторическая интерпретация производится исследователем на основании необоснованного хронологического расщепления данных памятника и предикатов отдельных упоминаемых в нём объектов религиозного поклонения, а также некорректного контекстуального анализа[2], и поэтому не может быть принята.

Если оценивать в целом предлагаемую А.С.Майдановым буквальную историческую интерпретацию РВ, то необходимо отметить, что она является одним из наиболее значительных достижений данной школы экзегезы древнейших ведических гимнов за последние 100 лет её существования. Однако непонимание её автором характера изучаемого памятника как сакрального мистического текста, созданного на мифологической стадии развития мышления, опора на псевдохронологическое дробление текста, некорректное применение методов контекстуального и лексико-синтаксического анализа не позволяет нам согласиться с выводами учёного.

Мы ни в коем случае не собираемся вообще отрицать историческую среду РВ и рассматривать её как вещь в себе, безо всяких связей с природно-климатическими и общественно-политическими условиями эпохи, в которую древневедические мистики сочиняли свои гимны и объединяли их в сборник. Надо лишь правильно, после тщательного и объективного обследования единственного доступного нам исторического источника – РВ – понять природу этих связей. А она заключается в том, что составители памятника берут для наиболее

[1] [107]. С. 195-204.

[2] О психологическом значении земледелия и скотоводства в источнике, помимо уже вышеизложенного, см. также: [171]. С. 32, 46-47, 50-51, 57-58, 88-89, 114 и 126.

адекватного отображения их душевного и духовного опыта понятия и образы, обозначающие в окружающей их внешней жизни самые различные явления и процессы физической природы и разнообразные феномены и факты хозяйственно-бытовой, социально-политической и религиозно-мифологической деятельности человека, вырывают их из их прежних семантических связей и контекста употребления (но при этом играют на привычных восприятиях данных сигнификатов для защиты скрытых новых священных денотатов от непосвящённых) и вплетают в новое контекстуальное поле, сконструированное специально для достижения двойной цели – наиболее точного и аккуратного описания своих внутренних видений и переживаний и в то же время защиты излагаемой сакральной информации от тех, кто не должен её узнать – профанов.

Упоминание в РВ каких-либо материальных или социальных реалий, как показывает контекстуальный и лексико-синтаксический анализ текста памятника, ещё не является доказательством того, что они являются реалиями жизни создавшей его духовной общины и соответственно того, что они именно в дошедшем до нас виде существовали и происходили в окружавшем данное сообщество внешнем мире. Так что реконструируемые по данным древнейших ведических гимнов политические и этнические сюжеты истории индоарийских племён – миграции, походы, внутриплеменные разногласия и вооружённые столкновения, войны с соседними народами, антропологически и культурно отличными от ведийских ариев и родственными им – представляют собою исключительно гипотетические построения, создаваемые и существующие только в умах сторонников буквальной исторической интерпретации сообщений РВ и не подтверждаемые методами корректного контекстуального и лексико-синтаксического анализа.

РВ безусловно является достоверным и ценнейшим историческим документом и может и должна быть использована в качестве такового, но не для реконструкции истории общества и культуры всех индоарийских племён, а всего лишь для воссоздания быта, социальной структуры, мировоззрения и мистических практик отдельной обособленной социальной группы, существовавшей в среде

этих носителей индоевропейских диалектов – духовного сообщества или мистериальной общины посвящённых или ариев (आर्यवर्ण *āryavarṇa*). Именно в этом случае можно говорить о содержащейся в памятнике буквальной исторической информации, которую необходимо выявлять путём перекрёстного сопоставительного изучения данных древнейших ведических гимнов.

Так, Ш.А.Гхош установил действительное – психологическое – содержание и смысл практиковавшегося в общине жертвоприношения во всех его элементах и отношениях, а также в основных чертах реконструировал формы и сущность мировоззрения, объектов религиозного поклонения, мистических учений и духовных практик её членов.[1] Мы, со своей стороны, подтвердили гипотезу Ш.А.Гхоша о том, что в общине не было никаких жреческих категорий и что обозначающие их термины использовались для именования различных объектов религиозного поклонения.[2] Далее нами было установлено, что описываемые в гимнах РВ как покровительствующие их авторам цари (раджи) также являются объектами религиозного поклонения, а в исключительно редких случаях ими называются просветлённые (воины-)мистики.[3] Наконец, мы продемонстрировали, что социальный статус высшего разряда общины (брахманов) по своей природе является психологическим, а не социально-экономическим или религиозно-ритуалистическим.[4] Что же касается природно-климатических условий существования составившего и использовавшего РВ духовного сообщества (ариев), то есть некоторые весьма убедительные основания полагать, что её авторы проживали в такой пограничной области Евразии, пребывание в которой позволяло им наблюдать стационарно либо посредством совершения посильных для них путешествий как ежедневные, так и длительные полярные восходы солнца.[5] Исследования по вычленению и реконструкции

[1] Главным образом [189]; но также [44]; [45]; [46]; [47]; [188]; [190]; и др. работы этого автора.
[2] [168]. С. 114-121.
[3] [169]. С. 26-37.
[4] [172].
[5] См. подробнее: [171]. С. 20-26 и 70-72.

буквального исторического значения памятника необходимо продолжать.

Все остальные упоминаемые в РВ явления и процессы – материальные, биологические и антропогенные – должны рассматриваться как преломляющиеся через призму особенного мифологического и одновременно мистического мировосприятия, мироощущения и мировоззрения их авторов и поэтому могут изучаться и пониматься только с позиций опосредованного (и в т.ч. исторического) толкования.

Заключение.

Работа известного учёного д.филос.н. А.С.Майданова по истолкованию РВ представляет значительный интерес как для ригведологии, так и для герменевтической науки в целом.

С точки зрения исследований древнейшей ведической религии и мифологии последние десятилетия их развития были свидетелями постепенного ослабления господства в экзегезе буквально-исторических и натуралистических парадигмальных представлений и увеличения авторитета в глазах толкователей опосредованно-исторических реконструкций и теории космогонического значения упоминаемых в источнике мифов. В этом отношении книга А.С.Майданова стала своеобразным и весьма серьёзным и достойным ответом сторонников традиционных взглядов новаторам.

Учёный обоснованно указал на тот факт, что столь популярные сегодня в среде герменевтов РВ космогонические построения Ф.Б.Я.Кёйпера не соответствуют ряду указаний источника, согласно которым протекание описываемых древневедическими поэтами мифов происходит на фоне уже существующего Космоса.

Однако А.С.Майданов не просто выступил с критикой космогонического понимания мифологии РВ, но и предложил новые толкования основных мифов источника и задействованных в них персонажей. Несомненный талант и мастерство толкователя в сочетании с опорой на последние достижения науки в области астрономии, геологии и археологии позволили А.С.Майданову не просто разработать оригинальные варианты натуралистической астрономической и буквальной исторической парадигм интерпретации текста РВ, но и создать, насколько нам известно, совершенно новую натуралистическую парадигмальную теорию в ригведологии – теорию природных катаклизмов и реакции на них древних ариев. Причём все три парадигмы – астрономическая, катаклизматическая и историческая – предстают в труде учёного не по отдельности, но в глубокой взаимосвязи и взаимно подтверждают и дополняют друг друга.

Добиться такого прорыва в интерпретации древнейших ведических гимнов учёный смог с помощью разработанного им же эффективного метода когнитивного анализа мифологических текстов – а эта часть исследования А.С.Майданова относится уже к общим методологическим проблемам герменевтики сакральных текстов – который представляет собою сочетание используемых в теологической герменевтике методов символического, теологического и в меньшей степени буквалистского анализа.

Однако, несмотря на всю её оригинальность, глубину, универсальность охвата материала гимнов РВ и опору на новейшие достижения других наук, комплексная реконструкция А.С.Майдановым собщений памятника не может быть принята, поскольку при её создании герменевт не избегает главной ошибки при применении метода символического анализа – подмены извлечения объективного значения текста (экзегезиса) созданием его вымышленного понимания (эйзегезисом). А происходит это потому, что на протяжении всего своего исследования толкователь некорректно использует общегерменевтические методы историко-культурного, лексико-синтаксического и контекстуального анализа, а также применяет необоснованное псевдохронологическое дробление истолковываемых данных.

Произведённое нами выше сопоставительное изучение возможностей применения натуралистического и исторического подходов А.С.Майданова и психологического толкования Ш.А.Гхоша при объяснении одних и тех же мифов и мифем памятника показывает, что во всех случаях психологический подход является более адекватным, поскольку основывается на корректном контекстуальном и более точном лексико-синтаксическом анализе и в то же время исходит из представления о функциональном и хронологическом единстве текста памятника. И это не удивительно, поскольку натуралистическое толкование и историческая интерпретация в её буквальном варианте могут извлекать лишь наиболее поверхностные (и потому неистинностные или профанические) значения и смыслы РВ. Она представляет собою составленный на мифологическом уровне развития мышления мистический текст и для обнаружения её

истинностного (эзотерического) содержания необходимо максимально внимательно относиться к предоставляемым её авторами и составителями ключам, подсказкам и намёкам. Они позволяют при применении скрупулёзного перекрёстного контекстуального и лексико-синтаксического анализа материала древнейших ведических гимнов – проводимого субъектом, чьё сознание готово и способно отказаться от классических законов логического мышления и перейти на позиции парадоксального, алогичного, сверхлогичного, инологичного, интуитивного, образного, символического и вдохновенного интеллекта – открыть свои тайные знания. Но такой исследователь неизбежно станет сторонником психологической парадигмы герменевтики текста РВ.

Список использованных источников:

[I]. Rig Veda. A phonetic transliteration by J.R.Gardner, University of Iowa. 1998 // http: // www.PHILOSOPHY.ru/ library/ asiatica/ indica/ sruti/ rgs.

[II]. Ригведа. Избранные гимны. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972.

[III]. Ригведа. Мандалы I-IV. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1989.

[IV]. Ригведа. Мандалы V-VIII. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1995.

[V]. Ригведа. Мандалы IX-X. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1999.

[VI]. OST. Vol. I. L., 1858.

[VII]. OST. Vol. II. L., 1860.

[VIII]. OST. Vol. III. The Vedas, opinions of their authors and of later Indian writers in regard to their origin, inspiration and authority. L., 1861.

[IX]. OST. Vol. IV. Comparison of the Vedic with the later representations of the principal Indian deities. L., 1863.

[X]. OST. Vol. V. Contributions to a knowledge of the cosmogony, mythology, religious ideas, life and manners of the Indians in the Vedic age. L., 1870.

[XI]. Übersetzung des Rig-Veda von T.Benfey. Erster Kreis. Hymnen 1-73 // OO I. S. 9-54, 385-420 und 575-605.

[XII]. Übersetzung des Rig-Veda von T.Benfey. Erster Kreis. Hymnen 74-100 // OO II. S. 233-260 und 507-519.

[XIII]. Übersetzung des Rig-Veda von T.Benfey. Erster Kreis. Hymnen 101-118 // OO III. S. 128-168.

[XIV]. Rig-Veda Sanhita. The sacred hymns of the brahmans translated and explained by F.Max Müller. Vol. I. Hymns to the Maruts or the storm-gods. L., 1869.

[XV]. The hymns of the Rigveda translated with a popular commentary by R.T.H.Griffith. Third edition. Vol. I-II. Benares, 1920 and 1926.

[XVI]. Hymns to Indra by the Vasishthas (RV.VII.19-32) translated into English and briefly annotated by H.D.Velankar // JUB. Vol. XIII. September 1944. Part 2. P. 16-25.

[XVII]. Hymns to Indra in Mandala VIII (Nos. 76-78; 80-82; 88-93; 95-100) by H.D.Velankar // JUB. Vol. XVI. September 1947. Part 2. P. 1-18.

[XVIII]. ॥सामवेदार्चिकम्॥ Die Hymnen des Sāma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen von T.Benfey. Leipzig, 1848.

[XIX]. The Veda of the Black Yajus school entitled Taittiriya Saṁhita. P. I. Kāṇḍas I-III. Translated by A.B.Keith // Harward oriental series edited with the cooperation of various scholars by C.R.Lanman. Vol. XVIII. Cambridge, 1914.
[XX]. The Çatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school translated by J.Eggeling. P. I. Books I-II // SBE. Vol. XII. Oxford, 1882.
[XXI]. The Çatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school translated by J.Eggeling. P. II. Books III-IV // SBE. Vol. XXVI. Oxford, 1885.
[XXII]. The Çatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school translated by J.Eggeling. P. III. Books V, VI and VII // SBE. Vol. XLI. Oxford, 1894.
[XXIII]. The Çatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school translated by J.Eggeling. P. IV. Books VIII, IX and X // SBE. Vol. XLIII. Oxford, 1897.
[XXIV]. The Çatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school translated by J.Eggeling. P. V. Books XI, XII, XIII and XIV // SBE. Vol. XLIV. Oxford, 1900.

Список использованной литературы:

[1]. Agrawala V.S. Gaurī // ISHB. P. 1-7.

[2]. Амброзини Р. Первый гимн Ригведы и мнимая многозначность поэтических текстов // Вопросы языкознания. 1981. № 1. С. 90-97.

[3]. Антоненко В.Ф. Заметки к солярной интерпретации мифологии ведийского Индры (по материалам третьей мандалы "Ригведы") // ЛК. 89-98.

[4]. Арапов А.В. Определение сакрального текста в сакральных традициях и за их пределами // Вестник научной сессии ФИПСИ ВГУ. Вып. IV. Воронеж, 2002. С. 20-21.

[5]. Arnold E.V. Literary epochs in the Rigveda // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. 1896. Band XXXIV. S. 297-344.

[6]. Афанасьев А.Н. Сказка и миф // ФЗ. 1864. Вып. I-II. С. 33-68.

[7]. Benfey T. Excurs über yahva und verwandtes und über die neunte Conjugations-Classe des Sanskrit // OO I. S. 420-431.

[8]. Benfey T. Excurs zu Hymnus I.61.10 // OO I. S. 606-610.

[9]. Benfey T. Miscellen // OO I. S. 187-196 und 200.

[10]. Benfey T. Sanskritisch Sarvatāti, zendisch haurvatāt, lateinisch salūt // OO II. S. 519-525.

[11]. Benfey T. Indien und Aegypten. Einige Worte veranlasst durch Rig-Veda I.116.5; 115.5; 105.9; 109.3 und 7 // OO III. S. 168-170.

[12]. Bollensen F. Zur Herstellung des Veda // OO II. S. 457-485.

[13]. Bollensen F. Beiträge zur Kritik des Veda // ZDMG. 1887. Band XLI. S. 494-507.

[14]. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. М., 2000.

[15]. Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура. СПб., 2001.

[16]. Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975.

[17]. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985.

[18]. Будде Е.Ф. Мифический элемент в русской народной

словесности // ФЗ. 1883. Вып. V-VI. С. 1-37.

[19]. Будде Е.Ф. Мифический элемент в русской народной словесности // ФЗ. 1885. Вып. I. С. 31-62.

[20]. Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.

[21]. Bühler G. Zur Mythologie des Rig-Veda. I. Parjanya // OO I. S. 214-229.

[22]. Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. I. Основные вопросы философской истории естественных религий. Религии Индии. М., 1902.

[23]. Weber A. Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brāhmana und Sūtra // IS. Band X. Leipzig, 1868. S. 1-160.

[24]. Weber A. Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals // IS. Band X. Leipzig, 1868. S. 321-396.

[25]. Weber A. Über Menschenopfer bei der Indern der vedischen Zeit // Indische Streifen. Eine Sammlung von bisher in Zeitschriften zerstreuten kleineren Abhandlungen von Albrecht Weber. Berlin, 1868. S. 54-89.

[26]. Velankar H.D. Gharma and oman in the Atri legend // ISHB. P. 228-237.

[27]. Веселовский А.Н. Сравнительная мифология и её метод. – Zoological mythology, by Angelo De Gubernatis. London, Trübner. 1872. 2 vv. // Вестник Европы. СПб., 1873. Т. X. С. 637-680.

[28]. Vivekananda Svami. Lectures from Colombo to Almora. Calcutta, 1970.

[29]. Видьяланкар С. Происхождение кастовой системы в Индии // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 2. С. 64-76.

[30]. Воеводский Л. Введение в мифологию Одиссеи. Одесса, 1881.

[31]. Gadott V.A. The Açvins // JUB. September 1947. Part II. P. 19-27.

[32]. Gonda J. Ṛgveda 10.40.10 // ISHB. P. 78-86.

[33]. Гриненко Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии. М., 2000.

[34]. Гриненко Г.В. Понимание как составляющая коммуникативного акта // Мир психологии. 2001. № 3. С. 50-60.

[35]. Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000.

[36]. Гринцер П.А. Тайный язык "Ригведы" // Российский

государственный гуманитарный университет. Чтения по истории и теории культуры. Вып. 22. М., 1998.

[37]. Гроф С. За пределами мозга / Пер. с англ. А.Адрианова, Л.Земской, Е.Смирновой. М., 1992.

[38]. Гроф С. Путешествие в поисках себя / Пер. с англ. Н.И.Папуш, М.П.Папуш. М., 1994.

[39]. Гроф С. Области человеческого бессознательного / Пер. с англ. В.Михейкина, Е.Антоновой. М., 1994.

[40]. Гроф С., Беннетт Х.З. Холотропное сознание / Пер. с англ. О.Цветковой. М., 1996.

[41]. Гроф С., Гроф К. Неистовый поиск себя / Пер. с англ. А.Ригина. М., 1996.

[42]. Гроф С., Хэлифакс Дж. Человек перед лицом смерти / Пер. с англ. А.И.Неклесса. М., 1996.

[43]. Гуров В.Н. Дравидийские элементы в текстах ранних самхит // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 26-42.

[44]. Гхош Ш.А. Человеческий цикл. Казань, 1992.

[45]. Гхош Ш.А. Синтез Йоги / Пер. с англ. Н.И.Дорофеевой и Т.И.Наливиной. М., 1993.

[46]. Гхош Ш.А. Гераклит // Гхош Ш.А. Практическое руководство по интегральной йоге. К., 1993. С. 283-315.

[47]. Гхош Ш.А. Собрание сочинений. Т. VIII: Основы индийской культуры / Пер. с англ. М.Л.Салганик. СПб., 1998.

[48]. Давыдова М.И., Каменский А.И., Неклюкова Н.П., Тушинский Г.К. Физическая география СССР. М., 1966.

[49]. Данге Ш.А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. М., 1975.

[50]. Данилов А.И. Проблемы аграрной истории раннего средневековья в немецкой историографии конца XIX – начала XX веков. М., 1958.

[51]. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 4. М., 2001.

[52]. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

[53]. Елизаренкова Т.Я. Ещё раз о ведийском боге Варуне (Varuṇa) // Учёные записки Тартуского государственного университета. Вып.

201. Труды по востоковедению. I. Тарту, 1968. С. 113-120.

[54]. Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник индийской культуры // Ригведа. Избранные гимны. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972.

[55]. Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982.

[56]. Елизаренкова Т.Я. Об искусстве ведийских риши // Переднеазиатский сборник. Т. IV. М., 1986. С. 147-155.

[57]. Елизаренкова Т.Я. "Ригведа" – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I-IV. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1989. С. 426-543.

[58]. Елизаренкова Т.Я. Словарь основных мифологических персонажей и ритуальных понятий // Ригведа. Мандалы I-IV. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1989. С. 758-762.

[59]. Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.

[60]. Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V-VIII. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1995. С. 452-486.

[61]. Елизаренкова Т.Я. О Соме в Ригведе // Ригведа. Мандалы IX-X. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1999. С. 323-353.

[62]. Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.

[63]. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. О древневедийской Ушас (Ušas) и её балтийском соответствии (Usinš) // Индия в древности. М., 1964. С. 66-84.

[64]. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика и её индоевропейские истоки // ЛК. С. 36-88.

[65]. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. О ведийской загадке типа brahmodya // Паремиологические исследования. М., 1984. С. 14-46.

[66]. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V-VIII. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1995. С. 487-525.

[67]. Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998.

[68]. Иванов В.В. Древнеиндийский миф об установлении имён и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964. С. 85-94.

[69]. Иванов В.В. Эстетическое наследие древней и средневековой Индии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.,

1979. С. 6-35.
[70]. Кальянов В.И. Об этимологическом толковании терминов varna и jāti // История и культура древней Индии. М., 1963. С. 162-176.
[71]. Кареев Н.И. Космогонический миф // ФЗ. 1873. Вып. I. С. 1-10.
[72]. Кареев Н.И. Мифологические этюды I // ФЗ. 1873. Вып. II. С. 1-21.
[73]. Кареев Н.И. Мифологические этюды II-III // ФЗ. 1873. Вып. III. С. 22-46.
[74]. Кареев Н.И. Мифологические этюды IV-V // ФЗ. 1873. Вып. IV-V. С. 47-64.
[75]. Кареев Н.И. Мифологические этюды VI-VII // ФЗ. 1873. Вып. VI. С. 65-80.
[76]. Кареев Н.И. Мифологические этюды. Серия 2. I // ФЗ. 1874. Вып. II. С. 10-22.
[77]. Кареев Н.И. Религия древних германцев по Тациту // ФЗ. 1874. Вып. VI. С. 1-6.
[78]. Кареев Н.И. Кун о мифологии (Über Entwickelungsstufen der Mythenbildung von A.Kuhn. Berlin. 1874) // ФЗ. 1875. Вып. I. С. 1-3.
[79]. Kuiper F.B.J. Svavṛṣṭi–, ṚS I.52.5a, 14c // IIJ. Vol. IV. Nr. 1. 's-Gravenhage, 1960. P. 59-63.
[80]. Kuiper F.B.J. The ancient Aryan verbal contest // IIJ. Vol. IV. Nr. 4. 's-Gravenhage, 1960. P. 217-281.
[81]. Kuiper F.B.J. The three strides of Viṣṇu // ISHB. P. 137-151.
[82]. Kuiper F.B.J. The basic concept of Vedic religion // History of religions. Volume XV, Number 2. November 1975. P. 107-120.
[82a]. Kuiper F.B.J. Varuṇa and Vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit drama. Amsterdam – Oxford – New York, 1979.
[83]. Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
[84]. Клименко В.В. Климат и история в эпоху первых Высоких культур // Восток. 1998. № 4.
[85]. Colebrooke H.T. Notice sur les Vedas, ou Livres sacres des Hindous / Traduit de l'Anglais par G.Pauthier // Les Livres sacres de l'Orient. Paris, 1875. P. 307-329.
[86]. Косамби Д.Д. Культура и цивилизация древней Индии / Пер. с англ. М., 1968.

[87]. Костюченко В.С. Шри Ауробиндо: многообразие наследия и единство мысли. СПб., 1998.

[88]. Кравец А.С. Распутывая ариаднину нить (базисные понятия семантики) // ГР. С. 215-267.

[89]. Kramrisch S. Two: its significance in the Rveda // ISHB. P. 109-136.

[90]. Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии. М., 1992.

[91]. Кузнецов В.Г. Герменевтика и её путь от конкретной методики до философского направления // ГР. С. 6-69.

[92]. Kuhn A. Zur ältesten Geschichte der Indogermanischen Völker // IS. Band I. Berlin, 1850. S. 321-363.

[92a]. Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. Berlin, 1859.

[93]. Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. Налётова И.З. // Кун Т. Структура научных революций. М., 2001.

[94]. Лампрехт К. История германского народа. Т. I. Ч. 1 и 2. М., 1894.

[95]. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.

[96]. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.

[97]. Лейнг Р.У. Разделённое Я / Пер. с англ. Н.Кравченко. К., 1995.

[98]. Лелеков Л.А. Термин "арья" в древнеиндийской и древнеиранской традициях // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982. С. 148-163.

[99]. Лесных С.В. Нация как объект исторического познания в научном наследии Карла Лампрехта // Проблемы этнической истории Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в новое и новейшее время: Сборник научных трудов. Вып. I. Воронеж, 2002. С. 254-270.

[100]. Лесных С.В. Жизненный путь и историко-культурная концепция Карла Лампрехта (1856-1915 гг.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Воронеж, 2002 (на правах рукописи).

[101]. Lincoln B. The Indo-European myth of creation // History of religions. Volume XV, Number 2. November 1975. P. 121-145.

[102]. Ludwig A. Die Nachrichten des Rig und Atharvaveda über

Geographie, Geschichte, Verfassung des alten Indien // AKBGW. VI. Folge, 8. Band. Prag, 1875. S. 2-60.

[103]. Ludwig A. Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung. Gratulationsschrift zur Eröffnungsfeier der K.K.Universität in Czernowitz. Prag, 1875.

[104]. Ludwig A. Über Methode bei Interpretation des Ṛgveda // AKBGW. VII. Folge, 4. Band. Prag, 1890. S. 2-72.

[105]. Луния Б.Н. История индийской культуры с древних веков до наших дней. М., 1960.

[106]. М.Г. Старое и новое направление в исторической науке // Русская мысль. 1896. Кн. X. С. 174-180.

[107]. Майданов А.С. Тайны великой "Ригведы". М., 2002.

[108]. Macdonell A.A. Vedic mythology // Encyclopedia of Indo-Aryan research, founded by G.Bühler, continued by F.Kielhorn, edited by H.Lüders and J.Wackernagel. Vol. III, Part 1 A. Strassburg, 1897.

[109]. Маккенна Т. Пища богов. Поиск первоначального древа познания. Радикальная история растений, психоактивных веществ и человеческой эволюции. М., 1995.

[110]. Медведев Е.М. Генезис феодальной формации в Индии // Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973. С. 56-95.

[111]. Медведев Е.М. Основные этапы развития феодальных отношений в Индии в древности и средневековье // Узловые проблемы истории Индии. М., 1981. С. 96-116.

[112]. Медведев Е.М. Очерки истории Индии до XIII века. М., 1990.

[113]. Мейнер Э. Теоретические и методологические вопросы истории: философско-исторические исследования. М., 1904.

[114]. Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т.I. Açвины-Диоскуры. М., 1876.

[115]. Миллер В.Ф. Ведийские этюды. По поводу исследования Ф.Ф.Фортунатова: Sāmaveda-Āranyaka-Samhitā. М., 1875 // ЖМНП. 1876. Часть CLXXXV. Отдел 2. С. 279-325.

[116]. Миллер В.Ф. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза. Д.Куликовского. М., 1882 // ЖМНП. 1882. Часть CCXXVII. С. 288-300.

[117]. Минаев И.П. Несколько слов о буддийских джатаках // ЖМНП. 1872. № 6.

[118]. Минаев И.П. Очерк важнейших памятников санскритской литературы // Всеобщая история литературы. Т. I. Ч. I. Литературы древнего Востока. СПб., 1880.

[119]. Миронов О.В. Развитие герменевтических практик в толковании сакрального текста. Диссертация на соискание учёной степени кандидата филисофских наук. Воронеж, 2002 (на правах рукописи).

[120]. Миронов О.В. Общие и специальные методы истолкования текста в теологической герменевтике // ГР. С. 124-138.

[121]. Могильницкий Б.Г. Об одном опыте психологической интерпретации истории средневековой Германии (Культурно-исторический метод Карла Лампрехта) // Труды Томского государственного университета им. В.В.Куйбышева. Серия историческая. Т. 209. Томск, 1969. С. 121-135.

[122]. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1997.

[123]. Muir J. Beiträge zur Kenntniss der Vedischen Theogonie und Mythologie // OO III. S. 446-478.

[124]. Müller M.F. A history of ancient Sanskrit literature so far as it illustrates the primitive religion of the brahmans. L., 1859.

[125]. Мюллер М. Сравнительная мифология (Из Oxford Essays, 1856) / Пер. с англ. И.М.Живаго // Летописи русской литературы и древности. Изд. Н.Тихонравовым. Т. V. М., 1863. С. 3-122.

[126]. Müller M. Lectures on the science of language delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April and May 1863. Second series. London, 1864.

[127]. Müller M. Lectures on the science of language delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April and May 1863. Second series. Second edition. London, 1868.

[128]. Мюллер М. Новый ряд чтений в Великобританском Королевском Институте в 1863 г. / Пер. с англ. Вып. I. Воронеж, 1868.

[129]. Мюллер М. Новый ряд чтений в Великобританском Королевском Институте в 1863 г. / Пер. с англ. Вып. II. Воронеж, 1870.

[130]. Müller M.F. Biographies of words and the Home of the Aryas.

New Delhi. 1985.
[131]. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1995.
[132]. Надь Г. Греческая мифология и поэтика / Пер. с англ. Н.П.Гринцера. М., 2002.
[133]. Овсянико-Куликовский Д.Н. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза (извлечение из исследования "Культ Сомы в Риг-Веде". – Pro venia legendi). Москва, 1882.
[134]. Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Ч.I. Культ божества "Soma" в древней Индии в эпоху Вед. Одесса, 1883.
[135]. Овсянико-Куликовский Д.Н. Зачатки философского сознания в древней Индии // Русское богатство. Июль 1884. № 7. СПБ., 1884. С. 90-120.
[136]. Овсянико-Куликовский Д.Н. К вопросу о "быке" в религиозных представлениях древнего Востока. Одесса, 1885.
[137]. Овсянико-Куликовский Д.Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. I. Три разновидности священного огня: Gṛhapati, Viçpati, Vaiçvanara. II. Эпитеты священного огня. Одесса, 1887.
[138]. Овсянико-Куликовский Д.Н. Очерки из истории мысли // Вопросы философии и психологии. Кн. II. М., 1890. С. 159-189.
[139]. Овсянико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды. Индра–Viçvacarshaṇi // ЖМНП. 1891. Ч.CCLXXIV. № 3. Отд.2. С. 1-17.
[140]. Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. 1892. № 4. С. 662-694.
[141]. Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. 1892. № 5. С. 217-242.
[142]. Овсянико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды. "Сыны Адити" // ЖМНП. 1892. Ч.CCLXXXIV. № 12. С. 287-306.
[143]. Овсянико-Куликовский Д.Н. Горизонты будущего и грани прошлого // Овсянико-Куликовский Д.Н. Собрание сочинений. Т.VI. СПб., 1911.
[144]. Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов "Ригведы". (Ведийская космогония). М., 1968.

[145]. Oldenberg H. Über die Liedverfasser des Ṛigveda. Nebst Bemerkungen über die vedische Chronologie und über die Geschichte des Rituals // ZDMG. 1888. Band XLII. S. 199-247.

[146]. Oldenberg H. Noch einmal die Adhyāyatheilung des Ṛigveda // ZDMG. 1888. Band XLII. S. 362-365.

[147]. Oldenberg H. Die Religion des Veda. Berlin, 1894.

[148]. Oldenberg H. Varuṇa und die Ādityas // ZDMG. 1896. Band L. S. 43-68.

[149]. Oldenberg H. Savitar // ZDMG. 1897. Band LI. S. 473-484.

[150]. Паниккар К.М. Очерк истории Индии. М., 1961.

[151]. Патрушев А.И. Взлёт и низвержение К.Лампрехта (1856-1915) // ННИ. 1995. № 5. С. 179-193.

[152]. Плотников В. Заметки о сравнительной мифологии Макса Мюллера // ФЗ. 1879. Вып. II. С. 1-27.

[153]. Плотников В. Заметки о сравнительной мифологии Макса Мюллера // ФЗ. 1879. Вып. VI. С. 27-54.

[153а]. Потебня А.А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989.

[153б]. Потебня А.А. Баба-Яга // Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.

[153в]. Потебня А.А. Змей. Волк. Ведьма // Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.

[154]. Пушкаш И. Некоторые проблемы ведийского общества // ВДИ. 1978. № 2. С. 147-153.

[155]. Рагозина З.А. История Индии времён Риг-Веды // Рагозина З.А. Древнейшая история Востока. Т. IV. СПб., 1905.

[156]. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I / Пер. с англ. М., 1993.

[157]. Рославский-Петровский А. Очерки древней Индии. Харьков, 1871.

[158]. Roth R. Zur Litteratur und Geschichte des Weda. Drei Abhandlungen. Stuttgart, 1846.

[159]. Roth R. Brahma und die Brahmanen // ZDMG. 1847. Band I. S. 66-86.

[160]. Roth R. Die höchsten Götter der arischen Völker // ZDMG. 1852.

Band VI. S. 67-77.

[161]. Roth R. Die Legende von den sieben Söhnen der Aditi nebst dem achten // IS. Band XIV. Leipzig, 1876. S. 392-393.

[162]. Roth R. Über den Soma // ZDMG 1881. Band XXXV. S. 680-692.

[163]. Roth R. Wo wächst der Soma? // ZDMG 1884. Band XXXVIII. S. 134-139.

[164]. Рубен В. Древняя Индия и “азиатский”, античный и феодальный способы производства // Узловые проблемы истории Индии. М., 1981. С. 32-63.

[165]. Sāmaveda-Āranyaka-Samhita. Исследование Ф.Ф.Фортунатова. М., 1875.

[166]. Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания / Пер. с франц. А.А.Шевченко и В.Г.Баранова. СПб., 1992.

[167]. Семененко А.А. Интерпретация религиозной системы индоариев древневедического периода (эпоха составления Ригведасамхиты) // УЗКН. Вып. I. 1999. С. 57-68.

[168]. Семененко А.А. О природе древневедических “жрецов” (по данным самхит Ригведы, Йаджурведы и Атхарваведы) // УЗКН. Вып. II. 2000. С. 114-133.

[169]. Семененко А.А. О природе древневедического раджи (по данным самхит Ригведы, Самаведы и Йаджурведы) // УЗКН. Вып. III. 2001. С. 26-43.

[170]. Семененко А.А. Основные подходы к герменевтике текста Ригведасамхиты // Вестник научной сессии ФИПСИ ВГУ. Вып. IV. Воронеж, 2002. С. 62-63.

[171]. Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака. Воронеж, 2002.

[172]. Семененко А.А. О природе древневедического брахмана (по данным Ригведасамхиты) // УЗКН. Вып. IV. 2002.

[173]. Синха Н.К., Банерджи А.Ч. История Индии. М., 1954.

[174]. Tilak B.G. The Orion or Researches into the antiquity of the Vedas. Bombay, 1893.

[175]. Tilak B.G. The Arctic Home in the Vedas, being also a new key to the interpretation of many Vedic texts and legends // Tilak S.L. Collected works. Volume II. The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology

and Other Essays. Poona.1975.

[175a]. Tilak B.G. Chaldean and Indian Vedas // Tilak S.L. Collected Works. Volume II. The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology & other essays. Poona, 1975. P. 85-97.

[176]. Hamp E.P. Varuṇa and the suffix *-una* // IIJ. Vol. IV. Nr. 1. 's-Gravenhage, 1960. P. 64-65.

[177]. Hillebrandt A. Varuṇa und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda. Breslau, 1877.

[178]. Hillebrandt A. Vedische Mythologie. I. Band. Soma und verwandte Götter. Breslau, 1891.

[179]. Hillebrandt A. Indra und Vṛtra // ZDMG. 1896. Band L. S. 665-666.

[180]. Hillebrandt A. Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber // Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde (Encyclopedia of Indo-Aryan research), herausgegeben von G.Bühler. III. Band, 2. Heft. Strassburg, 1897.

[181]. Holzman M. Sünde und Sühne in den Rigvedahymnen und den Psalmen // Zeitschrift fur Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. 1884. Band XV. S. 1-18.

[182]. Hoffmann K. Der Injunktiv im Veda. Eine synchronische Funktionsuntersuchung. Heidelberg, 1967.

[183]. Чанана Д.Р. Рабство в Древней Индии. М., 1964.

[184]. Шарма Р.Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987.

[185]. Шетелих М. Чёрные противники ариев в "Ригведе" // ВДИ. 1991. № 1. С. 3-11.

[186]. Шмидт Е. Мифологические исследования // ЖМНП. 1879. № 12. С. 442-447.

[187]. Spiegel F. Varena // ZDMG. 1878. Band XXXII. S. 716-723.

[188]. Sri Aurobindo. Essays on the Gita. Pondicherry, 1989.

[189]. Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. Pondicherry, 1993.

[190]. Sri Aurobindo. The Upanishads. Pondicherry, 1994.

[191]. Ehni J. Rigveda X.85. Die Vermählung des Soma und der Sūryā // ZDMG. 1879. Band XXXIII. S. 166-176.

[192]. Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.

[193]. Эрман В.Г. Ведийская религия // Древо индуизма. М., 1999.

С. 41-63.
[194]. Юнг К.Г. Собрание сочинений: В 19 томах. Т. 15. Феномен духа в искусстве и науке / Пер. с нем. М., 1992.
[195]. Юнг К.Г. Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.
[196]. Юнг К.Г. К психологии и патологии так называемых оккультных феноменов / Пер. с нем. Е.Рязановой // Юнг К.Г. Собрание сочинений. Конфликты детской души. М., 1994. С. 225-330.
[197]. Юнг К.Г. Собрание сочинений. Ответ Иову / Пер. с нем. В.Бакусева, А.Гараджи. М., 1995.
[197а]. Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем. С.Лорие и В.Зеленского. СПб.–М., 1995.
[198]. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / Пер. с англ. В.В.Наукманова. К., 1996.
[199]. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени / Пер. с нем. А.М.Боковикова. М., 1996.
[200]. Юнг К.Г. Синхронистичность. Сборник / Пер. с англ. М., 1997.
[201]. Юнг К.Г., фон Франц М.–Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы / Пер. с англ. М., 1997.
[202]. Justi F. Über das eddische Lied von Fiölsviðr // OO II. S. 45-74.
[203]. Jacobi H. Nochmals über das Älter des Veda // ZDMG. 1896. Band L. S. 69-83.

Список употребляемых сокращений:

ВДИ – Вестник древней истории.

ГР – Герменевтика в России: Сборник научных трудов. Вып. I. Воронеж, 2002.

ЖМНП – Журнал Министерства Народного Просвещения.

ЛК – Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.

ННИ – Новая и новейшая история.

УЗКН – Учёные записки колледжа "Номос". Воронеж.

ФЗ – Филологические записки. Журнал, посвящённый исследованиям и разработке разных вопросов по языку, литературе и вообще по сравнительному языкознанию и славянским наречиям. Воронеж.

AKBGW – Abhandlungen der königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften.

IIJ – Indo-Iranian journal. 's-Gravenhage.

IS – Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Im Vereine mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. A. Weber.

ISHB – Indological studies in honor of W.N.Brown // American Oriental series. Vol. 47. New Haven, 1962.

JUB – Journal of the University of Bombay.

OO I – Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von T.Benfey. Erster Band. Göttingen, 1862.

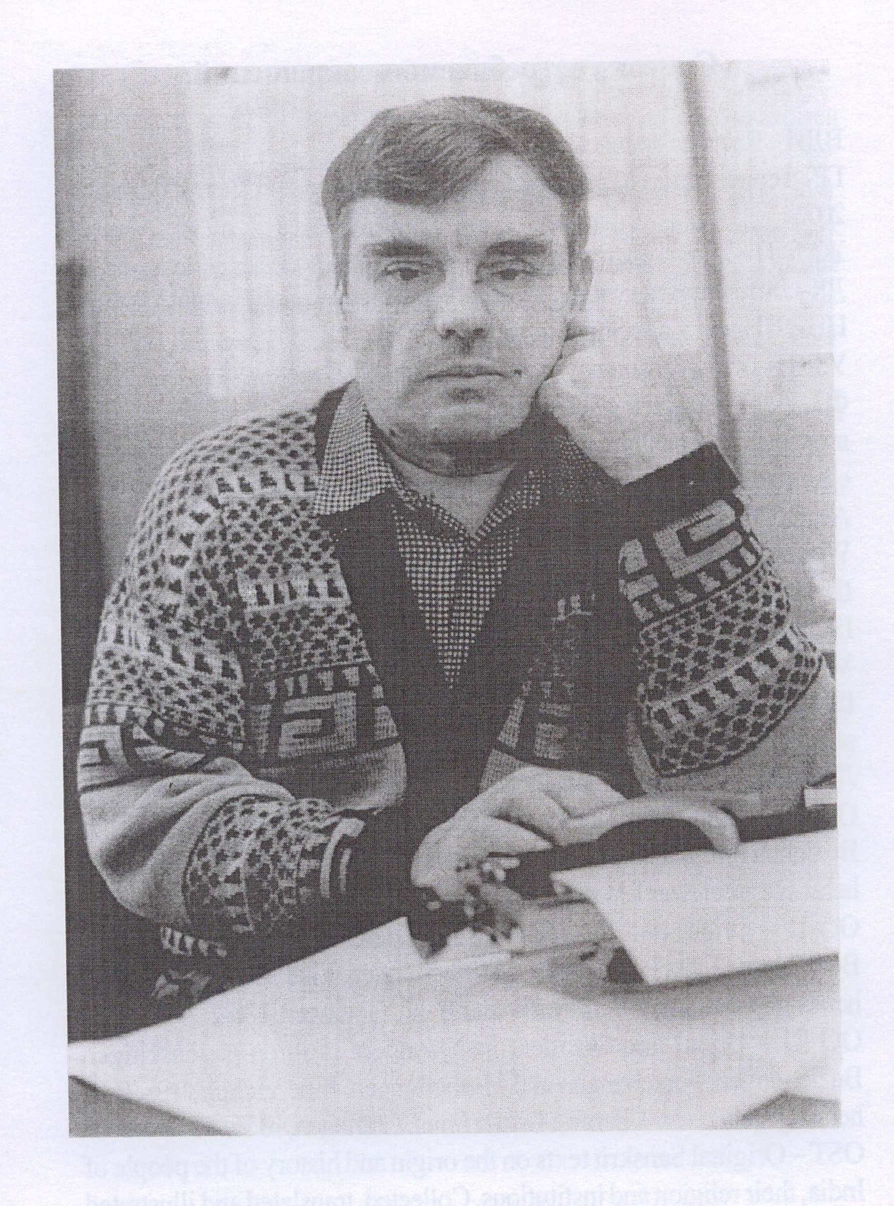
OO II – Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von T.Benfey. Zweiter Band. Göttingen, 1864.

OO III – Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von T.Benfey. Dritter Band. Göttingen, 1866.

OST – Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions. Collected, translated and illustrated by J.Muir.

SBE – The sacred books of the East translated by various oriental scholars and edited by F.M.Müller.

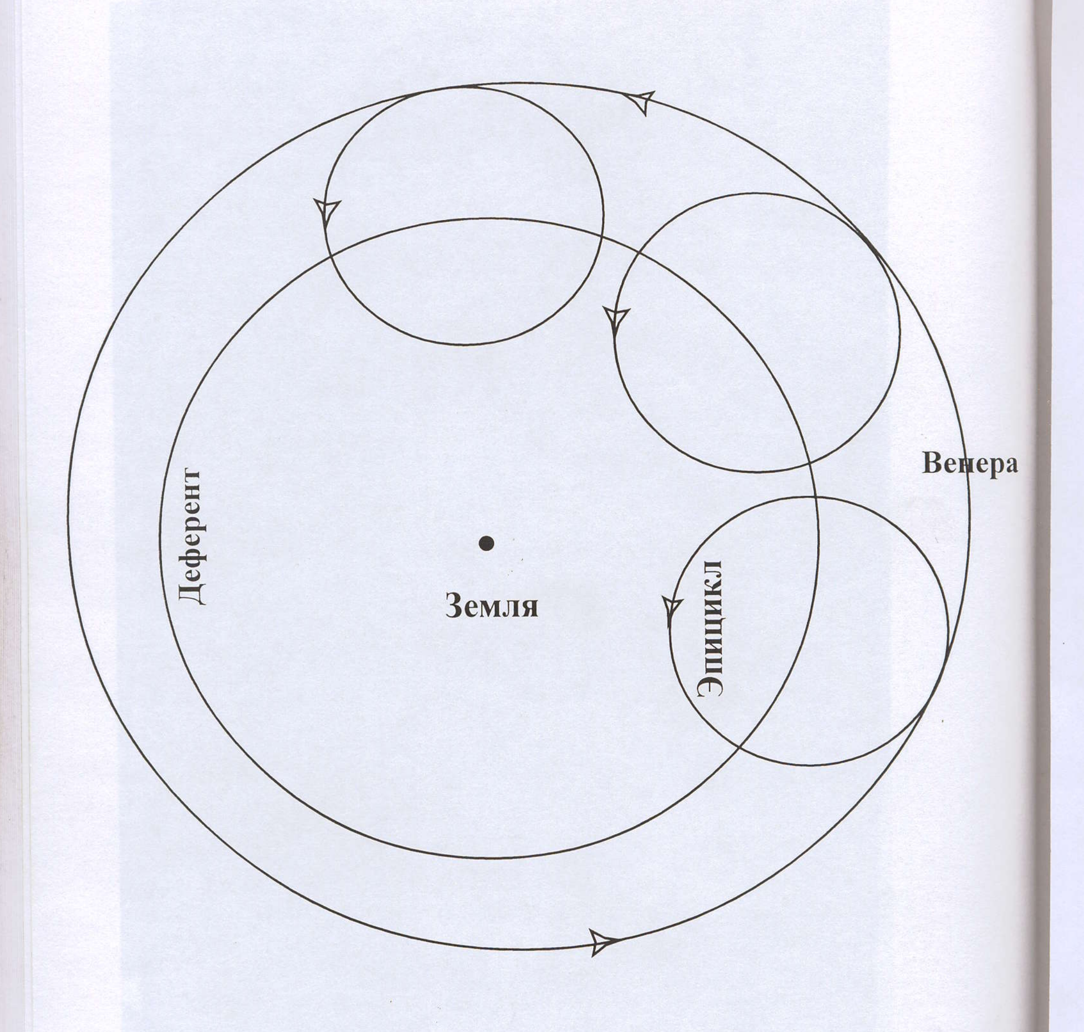
ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



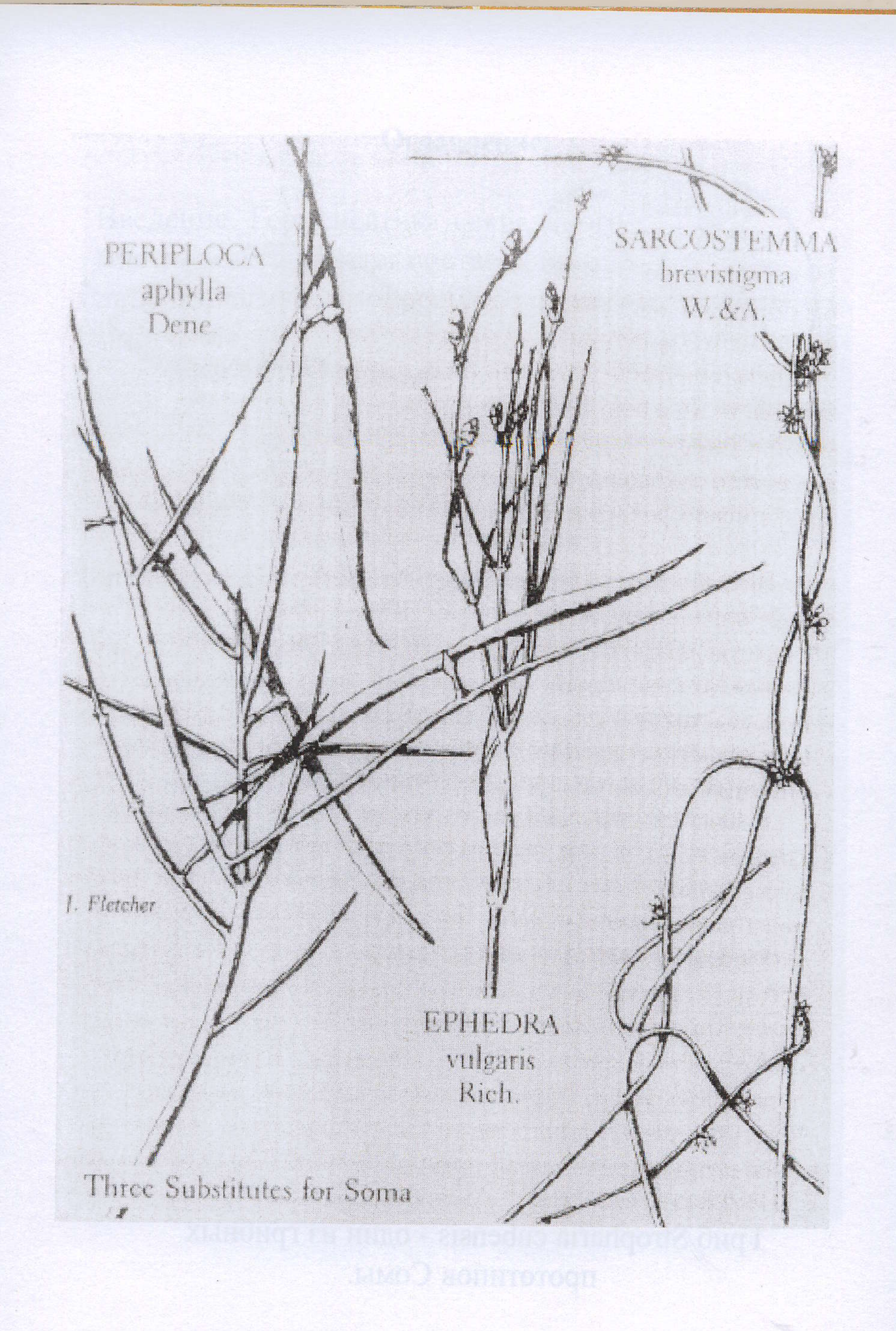
А.С. Майданов



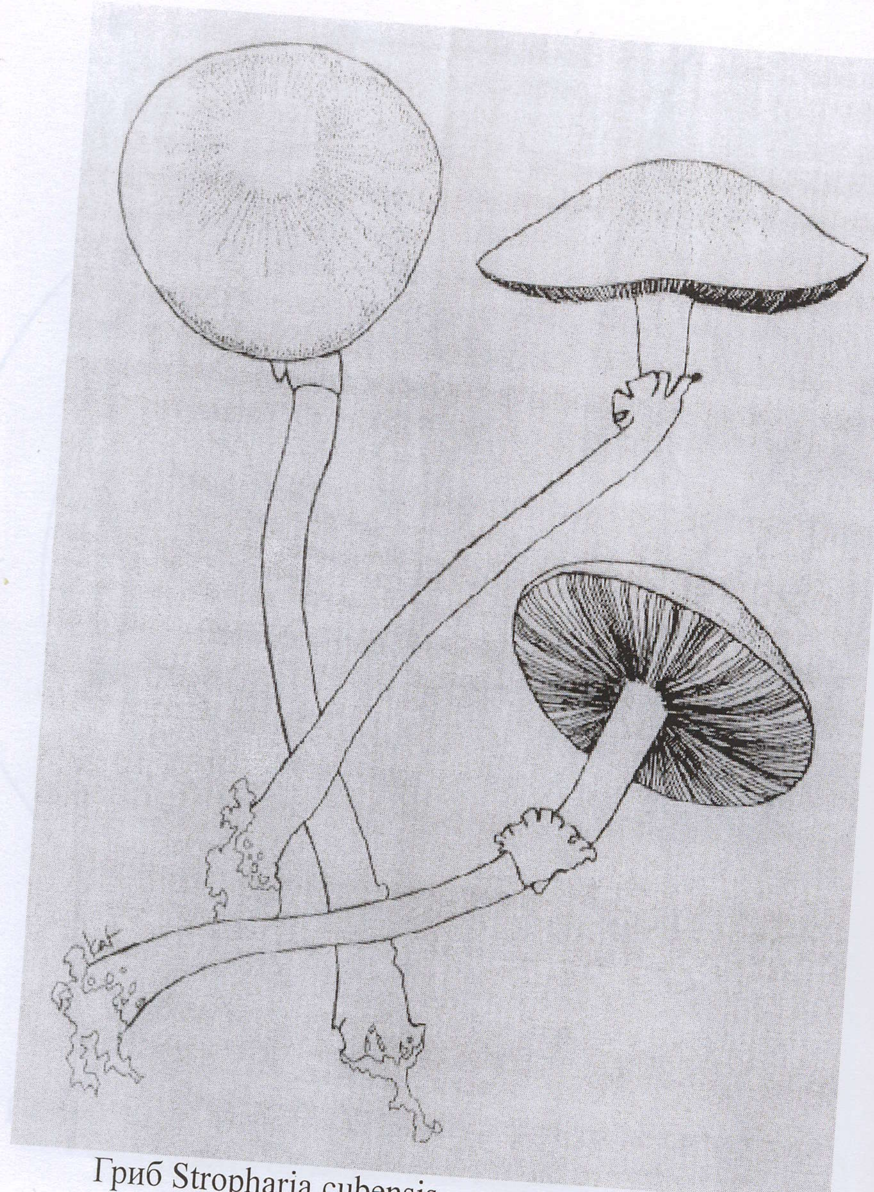
Ш.А. Гхош



Петлеобразное движение планеты Венера по своей орбите относительно Солнца.



Three Substitutes for Soma



Гриб Stropharia cubensis - один из грибных прототипов Сомы.

Оглавление:

Научное издание

Семененко А.А.

Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С. Майданова

Компьютерная верстка,
техническое редактирование,
оформление обложки:
Колесников А.М.

Лицензия № 065010 от 18.02.97.

Подписано в печать 18.04.04.
Формат 60x84/16. Объем 18,5 п.л.
Тираж 500 экз.

Издательство «НОМОС»,
394000, г. Воронеж, ул. Пятницкого, д. 67.
Тел.: 71-35-36.

